

# **LA CIUDADANÍA CATÓLICA Y SUS ENEMIGOS**

**Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España  
(1793-1874)**

**TESIS DOCTORAL**

**GREGORIO ALONSO GARCÍA**

**DIRECTOR: MANUEL PÉREZ LEDESMA**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID**

**JUNIO, 2008.**

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Índice.....  | 2   |
| Introducción.....  | 4   |
| La cuestión religiosa: jurisdiccionalismo y teocracia.....                         | 11  |
| Cambio político: el proyecto de creación de una “ciudadanía católica”.....         | 15  |
| Modernidad: la secularización en Europa y en España.....                           | 26  |
| <b>Capítulo 1 Cruzada, revolución y reacción (1793-1814)</b> .....                 | 41  |
| 1.1. Cruzada.....  | 42  |
| 1.2. El momento gaditano.....  | 63  |
| 1.2. A. Las Cortes y la reforma eclesiástica.....                                  | 63  |
| 1.2. B. Los debates sobre la Inquisición.....                                      | 69  |
| 1.2. C. Las críticas al clero regular.....   | 78  |
| 1.2. D. El léxico del conflicto.....   | 80  |
| 1.3. Los reaccionarios y el nuevo orden: ¡Viva el Rey y la Religión!.....          | 86  |
| 1.3. B. La restauración monárquica y eclesiástica.....                             | 90  |
| 1.3. C. La Inquisición restaurada.....   | 97  |
| 1.3. D. El Padre Vélez, defensor de la alianza Altar-Trono.....                    | 102 |
| <b>Capítulo 2. Constitución, reacción y exilio (1820-1833)</b> .....               | 108 |
| 2.1. ¿Vino nuevo en odres viejos?.....   | 109 |
| 2.2. La violencia anticlerical en el Trienio Constitucional.....                   | 136 |
| 2.3. Luces y sombras de una alianza forzosa.....                                   | 139 |
| 2.4. El exilio liberal en Londres.....   | 152 |
| 2.5. El cumplimiento de la utopía reaccionaria.....                                | 160 |
| <b>Capítulo 3. Tiempos de persecución, guerra y martirio (1834-1843)</b> .....     | 171 |
| 3.1. Carlismo y clero.....   | 172 |
| 3.2. Violencia anticlerical.....   | 180 |
| 3.3. Desamortización.....  | 197 |
| 3.4. El trienio esparterista y la consolidación del pensamiento ultramontano.....  | 206 |
| 3.5. 5. Las nuevas reformas y el proyecto de Iglesia nacional.....                 | 220 |
| <b>Capítulo 4. Las aguas al cauce conservador (1843-1856)</b> .....                | 239 |
| 4.1. El moderantismo y la cuestión religiosa: críticas y paradojas.....            | 240 |
| 4.2. La defensa militar del poder temporal del Papa.....                           | 271 |
| 4.3. La cristalización de la ciudadanía católica.....                              | 283 |
| <b>Capítulo 5. Unidad católica y persecución de protestantes (1854-1868)</b> ..... | 302 |

|   |            |
|---|------------|
| 5.1. La crisis de la unidad católica en el Bienio Progresista.....  | 304        |
| 5.2. Catolicismo liberal versus neocatolicismo.....   | 307        |
| 5.3. Unidad católica y persecución religiosa.....   | 332        |
| 5. 3. A. Persecución religiosa en Toscana.....  | 335        |
| 5. 3. B. Persecución religiosa en España.....   | 344        |
| <b>Capítulo 6. El Sexenio Secularizador (1868-1874).....</b>  | <b>364</b> |
| 7.1. El republicanismo laico.....   | 379        |
| 7.2. Católicos liberales y tolerantes.....  | 388        |
| 7.4. Progresistas y librecultistas.....   | 394        |
| 7.5. Los primeros pasos de un mercado libre de creencias.....   | 404        |
| <b>Capítulo 7. <i>Ecclesia militante</i>. Los adalides de la unidad católica ante el fin de la confesionalidad (1868-1874).....</b> | <b>415</b> |
| 7.1. Catolicismo político y transformación social.....  | 417        |
| 7.2. <u>Derecho canónico y libertades civiles: La lucha contra el matrimonio civil</u> .....  | 426        |
| 7.3. Legitimando el legitimismo y protestando contra el protestantismo.....   | 435        |
| 7.4. La libertad religiosa en el debate parlamentario.....  | 444        |
| 7. 5. El moderantismo restaurado: clericales y monárquicos.....   | 458        |
| <b>Conclusiones.....</b>  | <b>468</b> |
| <b>Fuentes y Bibliografía.....</b>  | <b>480</b> |
| <b>A. Fuentes primarias.....</b>  | <b>480</b> |
| A. 1. Archivos .....  | 480        |
| A. 2. Publicaciones periódicas.....   | 481        |
| A. 3. Libros, folletos y discursos editados antes de 1900.....  | 482        |
| A. 4. Correspondencia oficial.....  | 494        |
| A. 5. Normativa y proyectos de ley.....   | 497        |
| <b>B. Bibliografía.....</b>   | <b>498</b> |
| B.1. Libros, capítulos, artículos y tesis publicados después de 1900.....   | 498        |

## Introducción

Esta Tesis Doctoral pretende realizar una contribución original al estudio de la “cuestión religiosa” en la España contemporánea. Para ello parte de la centralidad que tuvo el conflicto clerical-anticlerical en la generación de la modernidad hispana. La mayor parte de los estudios disponibles en este campo tienden a presentar la confrontación como una lucha bipolar entre dos sectores ideológicamente monolíticos e históricamente estáticos. Clericales y anticlericales según las narrativas al uso habrían hecho un uso político de la religión en beneficio propio. El punto de partida aquí es diferente. En primer lugar porque la distinción ontológica entre religión y política estaba lejos de ser clara en la Europa posterior a 1789. Además, como habrá ocasión de ver, la Iglesia católica tenía su propia agenda política. Por último, porque la creciente ritualización del conflicto político que se desplegó durante la propia Revolución Francesa no hizo más que dificultar una clara definición de los límites entre lo religioso y de lo político.<sup>1</sup>

Vistas así las cosas se puede entender mejor que las elites gobernantes españolas consideraran que la conservación y defensa del legado religioso del país harían una contribución fundamental a la legitimación de su poder. Sobre todo cuando, antes y después de 1808, las autoridades civiles decidieron emplear los muchos recursos eclesiásticos para ejercer el poder de forma eficaz. Así pues, como hilo y aguja, los representantes del poder político y los de la religión católica se aliaron en España con la tarea común de unir comunidades y de dotar al poder emergente de las sucesivas revoluciones liberales de una dimensión sacral. La estrategia debía facilitar una regeneración de España que implicara superar las múltiples taras del pasado reciente, recuperar su grandeza y restablecer el orden. Ese modo de actuar hundía sus raíces en el axioma que afirma que ‘gobernar consiste en hacer que los súbditos crean’.<sup>2</sup> A diferencia del Antiguo Régimen, sin embargo, ahora el sujeto de la operación sería un ciudadano católico que participaría en la política dentro del marco definido por su pertenencia confesional.

La ciudadanía católica se define aquí como el resultado del compromiso confesional de los liberales españoles plasmado en las constituciones y en la legislación de mayor rango aprobada en Cortes. La ciudadanía católica constituyó el intento de sellar

---

<sup>1</sup> Michael BURLEIGH, *Earthly Powers. Religion and politics from the French Revolution to the Great War*, Harper Collins, Londres, 2005.

<sup>2</sup> Justin A. I. CHAMPION, “To Govern is to make subjects believe’: Anticlericalism, politics and power, c. 1680-1717”, en Nigel ASTON y Matthew CRAGOE, *Anticlericalism in Britain, c.1500-1914*, Sutton, Thrupp (Gloucestershire), 2000, p. 42-67.

la lealtad de los ciudadanos a un Estado religiosamente intolerante, protector y co-gestor de la Iglesia católica, y que reclamó activamente la participación clerical para sacralizar la lealtad política e instruir al pueblo en las nuevas ideas. Por su parte, los enemigos de dicha empresa a los que hace mención el título de la Tesis fueron muchos y cambiantes: realistas, carlistas, moderados, neocatólicos, alfonsinistas, atacaron el liberalismo por la derecha. Pero también crecientes sectores del progresismo, los demócratas, republicanos unitarios y federales, y primeros socialistas, se alejaron de la confesionalidad del Estado. Los diferentes motivos de cada uno de estos conjuntos de opositores serán materia central de estudio en esta Tesis.

El largo siglo XIX español, el que empieza con la Guerra de la Convención, vio con frecuencia explosiones de violencia en una sucesión de guerras civiles. Como es bien sabido, el recurso a la fuerza también impregnó el conflicto religioso. Esa violencia no tuvo sólo efectos determinantes en la configuración y desarrollo del mismo, sino que también la religión se utilizó a menudo para justificar el uso de esa misma violencia. ¿Cómo no recurrir a ella si lo que estaba en riesgo es el alma de la nación? ¿Cómo no hacerlo contra los clérigos desarmados que el enemigo dice proteger? Ya en 1958 Gregorio Marañón afirmaba en el prólogo del clásico *El Cádiz de las Cortes* de Ramón Solís:

“Los españoles se dividieron. Lucharon primero, furiosamente, como liberales y absolutistas. Después como carlistas y liberales. Después, en las contiendas recientes, no restañadas todavía, con el mismo sentido de derechas e izquierdas. En el transcurso de todas ellas rezuma no el sentido teológico de la lucha, sino el puramente formal, representado por un absurdo “clericalismo-anticlericalismo”, que no es más que una parodia lamentable y sangrienta del magno problema de la fe y la no fe.”<sup>3</sup>

Este párrafo encierra un intento de explicación de la historia contemporánea española y trata de reducir la evolución nacional a subproducto de una contienda entre dos colectivos enfrentados. No obstante, este es un método abandonado por la historiografía occidental desde hace varias décadas. La cita de Marañón se justifica aquí porque subraya el protagonismo del conflicto clerical-anticlerical en la articulación histórica de la contemporaneidad hispana. Ahora bien, en ella el conflicto se describe como “formal”, “absurdo” y “paródico”, y se sostiene no estaba provocado por profundas cuestiones teológicas, sino por la polarización política que caracteriza los dos últimos siglos de la historia de España. Sin embargo, la postura sostenida aquí señala precisamente la importancia de las creencias, religiosas y políticas, en la formación y regulación de cualquier comunidad humana.

---

<sup>3</sup> Gregorio MARAÑÓN, *Introducción* a SOLÍS, R. *El Cádiz de las Cortes. La ciudad en tiempos de la vorágine*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958, (1969) p. XIV.

Antes de proceder a la preceptiva exposición de los objetivos perseguidos y una breve presentación del estado de la cuestión, parece recomendable ofrecer una definición de lo que se entenderá en esta Tesis por clericalismo y anticlericalismo. Al hablar de clericalismo se refiere al movimiento político y cultural surgido tras la Revolución francesa que se caracterizó por promover la influencia política y moral del clero católico en la nueva sociedad y por defender los privilegios otorgados a la Iglesia por los monarcas del Antiguo Régimen. Su opuesto, el anticlericalismo, emerge como una corriente contraria al poder económico, cultural y político del clero. En sus primeras formulaciones abogó por la abolición de sus atribuciones fiscales y de sus inmunidades jurisdiccionales, pero fue adquiriendo connotaciones secularizadoras y laicistas en el final del período estudiado.<sup>4</sup> En su desarrollo a largo plazo, anticlericalismo y clericalismo estuvieron relacionados con movimientos literarios y políticos como el liberalismo, el republicanismo, el nacionalismo, el historicismo, el imperialismo, el carlismo, el conservadurismo, el romanticismo, el realismo y el naturalismo, entre otros.<sup>5</sup>

El primer objetivo de la Tesis será mostrar como el conflicto clerical-anticlerical fue adquiriendo una importancia crucial en el período histórico examinado hasta convertirse en un factor determinante de la polarización e inestabilidad políticas que lo caracterizan. Su singularidad privativa se plasmó en su reiterada presencia en las polémicas periodísticas, intelectuales y parlamentarias del orden liberal español. Para dar cuenta de la naturaleza de aquel enfrentamiento se contempla aquí una amplia variedad de expresiones culturales y políticas que configuraron los ejes fundamentales del conflicto clerical-anticlerical. Se analizan los valores y las acciones propios de cada uno de ambos polos y se profundiza en las formas en que se estableció su compleja relación dialéctica. Los factores que mediatizaron dicha relación y su influencia en el nacimiento y consolidación del liberalismo hispano son asimismo objeto de reflexión.

En segundo lugar, la Tesis persigue dar una explicación satisfactoria a la radical transformación que experimentó la llamada “tradición anticlerical” española entre 1808 y 1874. Se enumeran los factores que favorecieron la evolución desde las meras denuncias y acusaciones populares, ilustradas y jansenistas, de inmoralidad contra determinados eclesiásticos e instituciones religiosas, hasta llegar a la propuesta de separación de la

---

<sup>4</sup> Ambas definiciones se inspiran en la obra de René REMOND *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*. Fayard Historique, París, 1976. Véanse p. 15-43. En cuanto a la naturaleza esencialmente política del anticlericalismo contemporáneo, en contraposición a la moralizante “tradición anticlerical”, véase Demetrio CASTRO ALFÍN, “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical” en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA, *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Alianza, Madrid, 1997, p. 69-99.

<sup>5</sup> Véase Soledad MIRANDA, *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX*. Ediciones Pegaso, Madrid, 1982 y José Luis MOLINA MARTÍNEZ, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Universidad de Murcia, 1998.

Iglesia y el Estado, pasando por al ataque sistemático emprendido por los liberales a la defensa clerical de sus intereses corporativos y de una determinada visión del Estado y de la sociedad. Ya desde 1808 las críticas al clero fueron atenuando su tono moralista y se centraron gradualmente en sus conductas políticas. Esta nueva brecha se abrió en el seno de la sociedad española como consecuencia de las profundas transformaciones religiosas, sociales, culturales, jurídicas y políticas que acompañaron a la revolución liberal. Las diferentes leyes que aprobaron las Cortes en materia de cultos y organización eclesiástica, por su parte, recibieron un activo y constante rechazo por parte de influyentes sectores del clero español y romano. Dicha actitud de abierta hostilidad y, sobre todo, el uso que de ella hizo la derecha legitimista y antiliberal, provocaron en parte el auge del anticlericalismo decimonónico y fue utilizada también por los anticlericales para justificar y legitimar sus acciones. Asimismo, el intento de generar una ciudadanía católica excluyente fue despreciado por un creciente número de figuras que accedieron a los escenarios políticos locales y nacionales por la margen izquierda.

El estudio conjunto de clericalismo y anticlericalismo hace tiempo que se plantea como la mejor vía de exploración para conocer la gestación y características de la “cuestión religiosa”.<sup>6</sup> Por ello, en tercer lugar, en este trabajo se aplica ese análisis bifronte para dar cumplida cuenta de la evolución del conflicto estudiado. Dada la importante componente defensivo-reactiva del enfrenamiento clerical-anticlerical, parece que su tratamiento conjunto sea recomendable. Pero la utilización de dicho enfoque se ha visto propiciada por otros dos motivos complementarios. En primer lugar, porque la Tesis pretende poner de relieve el carácter dinámico de la confrontación y la inserción permanente de elementos novedosos en la misma. Con ello se pretende liberar al texto de cualquier perspectiva teleológica que pueda distorsionar el análisis. Por consiguiente, se considera que el estudio de la evolución diacrónica de los contextos políticos, de la creación de discursos y de las acciones emprendidas contra el adversario permite entender y explicar mejor el conjunto de problemas que se estudian. En otras palabras, permite constatar que las estrategias adoptadas por cada uno de los polos del binomio reflejan las del contrario tanto como las provocan. Ese análisis paralelo se adapta bien al seguimiento de una línea cronológica que permita organizar temporalmente, con relativa flexibilidad, la exposición de los resultados de la investigación.

---

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Julio DE LA CUEVA MERINO y Feliciano MONTERO “Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898: Percepciones recíprocas” en Rafael SÁNCHEZ MANTERO (ed.), *En torno al 98. España en el Tránsito del siglo XIX al XX*. Asociación de Historia Contemporánea-Universidad de Sevilla-Universidad de Huelva, Sevilla, 2000, Tomo II, p. 49-65.

La Tesis, en cuarto lugar, tiene por objeto realizar una revisión a largo plazo de la evolución del conflicto clerical-anticlerical para insertarlo en el estudio de las polémicas en torno al ejercicio de las distintas jurisdicciones y del nacimiento en España de un pensamiento secularizador y laicista.<sup>7</sup> Para ello resulta muy conveniente desterrar ciertos tópicos que se repiten con frecuencia en los estudios que han tratado la cuestión. Las turbulentas relaciones Iglesia-Estado del periodo han sido las que han ocupado la mayor parte de la atención y de los esfuerzos explicativos de los historiadores. En su naturaleza, cambio y desarrollo se han intentado encontrar los orígenes y las causas del enfrentamiento y de la formación de dos polos de opinión ahistóricos, soslayando el resto de sus dimensiones y manifestaciones.

Esas explicaciones se construyen a menudo mediante el uso de hipótesis y de conceptos ideológicamente predeterminados que sirven a reconstrucciones y análisis interesados de los acontecimientos. Resulta habitual encontrar términos como el de “cruzada” para referirse a la Guerra de la Independencia; o el de “pueblo contrarrevolucionario” al hablar del campesinado español decimonónico. Su uso a menudo remite al enaltecimiento del hipotético carácter monolítico del catolicismo español y al respeto tradicional del pueblo al rey y a los ministros de la Iglesia, en lugar de verter alguna luz sobre los fenómenos analizados. También se apunta con excesiva frecuencia y superficialidad el rechazo popular a las reformas religiosas y a la mentalidad ilustrada que las sustentaba. Pues bien, este trabajo se ocupa de verificar la aplicabilidad de dichos conceptos a la explicación de los hechos tratados y aporta datos para reconstruir e historiar otras opciones políticas, eclesiológicas e ideológicas presentes en el periodo.

En las últimas dos décadas los historiadores de la Iglesia y de los movimientos sociales han analizado, generalmente por separado, algunos de los aspectos más relevantes que confluyeron en la formación de la aparición del “factor religioso”. Esta Tesis Doctoral aporta un tratamiento novedoso e integrado de los diferentes factores presentes en la definición histórica de los enfrentamientos que generó entre clericales y anticlericales. Para ello se recurre, en primer lugar, al empleo de diversas fuentes producidas por representantes de ambos colectivos. La prensa, los libros, los sermones, la correspondencia oficial, las memorias, la legislación, los folletos, los manuscritos, las canciones, los debates y decretos parlamentarios, permiten delimitar las condiciones en que se produjeron aquella lucha y de sus principales núcleos temáticos. Con el empleo de

---

<sup>7</sup> Respecto a las raíces ilustradas del proceso secularizador hispano puede verse la introducción de Manfred Tietz al volumen colectivo Manfred TIETZ, y Dietrich BRIESEMEISTER, D. *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*. Actas del Congreso de WOLFENBÜTTEL, Herausgegeben von der Herzog August Bibliothek, Wiesbaden, Harrassowitz 1992, p. VII-XV.



esas fuentes se ha pretendido captar las distintas cuestiones que giraban en torno al nuevo papel que la sociedad liberal concedía a la religión. Y, por otra parte, permiten vislumbrar la identificación de las comunidades nacional y religiosa. Además, el variado origen de los documentos empleados facilita una más amplia comprensión del fenómeno. Las fuentes analizadas proceden de la Biblioteca Nacional, del Servicio Histórico Militar y del Archivo Histórico Nacional de España, sedes de Madrid y de Simancas; de la Biblioteca Municipal y de la Hemeroteca Municipal de Madrid; del Archivo Histórico de la Villa de Madrid; del Archivo Secreto y de la Biblioteca Vaticanos; del Public Record Office y de la Bristish Library de Londres; de la Biblioteca Nacional francesa; de la Biblioteca Regional de Sicilia; de la Biblioteca Nacional de Brera (Milán) y de la Biblioteca Ambrosiana de Milán; de la Biblioteca de Storia Moderna e Contemporanea y del Istituto Gramsci de Roma; de la Biblioteca de Ciencias Humanas de la London School of Economics y de la Maughan Library de King's College London; de la Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, de la Universidad de Comillas de Madrid, y de las de Humanidades, Económicas, Ciencias Políticas y Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.

Tras esta breve presentación cabe destacar que en la España de 1793 no resultaba sencillo trazar la frontera entre la política y la religión, ni tampoco en la de 1808. El paradigmático catolicismo de los reyes españoles, el poder de la Iglesia y la falta de reconocimiento oficial de otras confesiones en los territorios de la Monarquía hacían que el dominio de lo católico fuera hegemónico en el mundo espiritual y cultural.<sup>8</sup> Y la implantación eclesial en ambos era muy destacada. Se daba por tanto una íntima interrelación entre las condiciones de creyente y de súbdito mediante mecanismos de diferente naturaleza ya que ambos conceptos marcaban la pertenencia a la comunidad hispana. Por ello también acabarían sellando la asimilación que los españoles harían del legado revolucionario, reflejado en su intento de hacer compatible desde 1810 el gobierno de Asamblea, legitimado por la soberanía nacional, con una definición confesional del Estado.

Ahora bien, el desarrollo de la lucha clerical-anticlerical no estuvo tampoco exento de las contradicciones que generó la convivencia de principios que se concebían como opuestos y que contaban con el apoyo de colectivos crecientemente enfrentados. De este modo, incluso los más reacios a los cambios políticos alabaron, en determinadas circunstancias, la Católica Constitución de la Monarquía y los liberales radicalizados no

---

<sup>8</sup> Una novedosa y provocadora revisión de la catolicidad de España puede encontrarse en Henry KAMEN, *Imagining Spain. Historical Myth and National Identity*, Yale U.P., New Haven y Londres, 2008, esp. 38-96 y 126-150.

dejaron de denominarse “buenos católicos”. Ahora bien, tal y como se verá en este trabajo, clericales y anticlericales no compartían una definición común del catolicismo.

La irrupción del liberalismo provocó una confrontación ideológica que afectó dramáticamente de la vida social y política del país. La esfera religiosa y sus estrechos vínculos con la política y con la administración de la Monarquía no fueron una excepción. La vida interna del catolicismo decimonónico estuvo determinada tanto por los embates externos, procedentes de un cierto liberalismo anticlerical; como por el conflicto interno heredado de las disputas y fracturas dieciochescas que lo dividieron. En esta investigación se han marcado tres áreas en las que esas transformaciones pueden observarse con mayor claridad. La primera sería la formada por los principios rectores y los procedimientos que regían la relación entre ambas potestades, la llamada “cuestión religiosa”. O, dicho de otra manera, las fricciones provocadas por la aplicación de las doctrinas regalistas a una Iglesia que, como la española, seguía contando con una fuerte vocación teocrática. En segundo lugar se estudia la evolución de dicho conflicto desde la perspectiva del cambio político resultante de la sucesión de revoluciones liberales. Para ello se ponen a prueba las posibilidades explicativas de una concepción dual del sujeto político que se debía cristalizar en la instalación de una “ciudadanía católica”. Aplicada esencialmente al creyente portador de derechos reconocidos constitucionalmente. Como habrá ocasión de ver más adelante, su aplicación en el análisis historiográfico pretende superar algunas aporías que se derivan de los enfoques excesivamente reduccionistas que presentan serias limitaciones a la hora de dar cuenta de la versión española del liberalismo en materia de religión. El último terreno privilegiado para la observación del conflicto clerical-anticlerical es el que encuentra su origen en las dinámicas características del proceso secularizador. Un fenómeno que afectó a las sociedades europeas y española del siglo XIX en la irrupción de la modernidad con mayor o menor grado de anticlericalismo

El recurso al análisis de estas tres esferas de acción y de reacción tiene como finalidad contextualizar una cuestión cuyo estudio requiere algo más que el mero examen de las relaciones del Estado en formación con una iglesia católica en plena crisis de modernización.

## 1- La cuestión religiosa: Jurisdiccionalismo y teocracia

El conflicto clerical-anticlerical hundió sus raíces en tensiones anteriores al surgimiento de las doctrinas políticas y jurídicas que se reconocen como liberales. Los desencuentros que estuvieron directamente relacionadas con el reparto de poder, jurisdicción, prerogativas, exenciones y privilegios realizado entre la Iglesia y las Monarquías absolutas del último tramo del Antiguo Régimen. A lo largo del siglo XVIII los oficiales de las diversas coronas europeas teorizaron y pusieron en práctica doctrinas jurídico-políticas destinadas a restringir el poder de la Iglesia católica en sus reinos y a defender la supremacía regia sobre las instituciones religiosas.<sup>9</sup> La Iglesia, a su vez, condenó dichas pretensiones y trató de conservar el poder alcanzado tras al Concilio de Trento.

Las doctrinas defensoras de la supremacía del poder civil, diferentes tanto en su carácter como en su proyección, recibieron diversos apelativos durante el Antiguo Régimen en los reinos y territorios europeos de tradición católica. Sus elaboraciones más conocidas fueron el Frebonianismo y el *Staatkirchentum*, o eclesiasticismo estatutario, de los estados alemanes; el *Diritto ecclesiastico siculo* del Reino de las dos Sicilias; el sistema galicano francés, el josefinismo austríaco y, en España, el regalismo.<sup>10</sup> A juicio de Francesco Ruffini, todas ellas encontraban su fuente de inspiración en las doctrinas del teólogo alemán Lieber, más conocido como Erasto, y, en concreto, en el erastianismo que se aplicó en la Inglaterra posterior a la Reforma protestante. Todas apuntaban a la necesidad del Rey y del Reino de someter a la Iglesia al estricto control de las autoridades civiles.<sup>11</sup> La aplicación de este programa de contención de la influencia espiritual en el campo de la administración civil no estuvo exento de controversias entre los representantes de ambas potestades durante el Antiguo Régimen. La posterior aplicación política de los principios liberales en los distintos estados europeos estuvo también determinada por la capacidad de sus dirigentes para dar cuenta de la posición en la que debía quedar ubicado el clero mayoritario en la nueva planta institucional. Es decir, de las

---

<sup>9</sup> Un enfoque politológico pero de utilidad para el historiador es el trabajo colectivo de David G. BROMLEY, Arthur. L. GREIL y ROBBINS, Thomas *Religion and Social Order. Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion*. Vol. 4. Jai Press, Greenwich (Co), Londres, 1994. Especialmente las contribuciones de Arthur GREIL y Thomas ROBBINS, "Introduction: Exploring the boundaries of the sacred", y de E. Clark CROCHAN "The interface of politics and religion: a normative approach", p. 1-27 y 181-197, respectivamente. Desde una perspectiva teológica, no exenta de carga teórica, resulta estimulante el artículo de Fred M. FROHOCK "Words and things: religious and political domains", *The Journal of religion*, julio 2002, vol. 82, nº 3, Universidad de Chicago, Chicago, 2002, p. 365-393.

<sup>10</sup> Autores católicos como Carlo Arturo JEMOLO han definido el galicanismo como "un estado de ánimo de las clases dirigentes francesas" carente de un cuerpo doctrinal orgánico. Véase su definición en la *Enciclopedia Italiana*, volumen XVI, p. 324.

<sup>11</sup> Véase Francesco RUFFINI *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*. A cura de F. Margiotta Broglio. Il Mulino, Bologna, 1974, (1927), p. 85-87. Sus planteamientos teóricos sirven de principal referencia en la explicación del problema realizada aquí.

posibilidades reales de aplicación de los fundamentos doctrinales de lo que se ha dado en denominar “jurisdiccionalismo”.

El jurisdiccionalismo se basaba en el ejercicio regio de una serie de derechos adquiridos, privilegios y regalías que habían obtenido de los papas desde la Edad Media. El punto de partida era la consideración de la Iglesia como una institución “nacional” y sometida, por tanto, a los dictados del monarca en un conjunto de materias de contenido formal o indirectamente religioso, los llamados *iura circa sacra*.<sup>12</sup> El primero de ellos sería el *ius protectionis*, en virtud del cual la Iglesia se somete a la tutela suprema del soberano con el fin de alcanzar sus objetivos con mayores garantías. Este derecho de protección afectaba diversos planos. A él remiten la privilegiada condición jurídica de los cuerpos y ministros de la Iglesia, o el castigo civil o penal de determinados delitos contra la religión, como la herejía o la blasfemia.

El segundo *iura* recibe el nombre de *ius inspectionis*, por el que los monarcas quedaban autorizados a velar y a asegurar el correcto funcionamiento de la vida eclesiástica y sus manifestaciones en la vida pública. En este derecho descansaba la vigilancia regia sobre los sínodos, las procesiones y la publicación de libros sagrados. La importancia de este segundo conjunto de derecho reside para esta investigación en que se constituyó en el fundamento al que apelaron los defensores de la desamortización, ya que el derecho de supervisión del estado y de la explotación de los bienes eclesiásticos también se atribuía al monarca como parte de este derecho de vigilancia. No obstante, la mayor parte de las nacionalizaciones de bienes eclesiásticos que se ejecutaron en la Europa decimonónica se efectuaron en nombre del *ius dominium eminentis* reservado a los Estados. Es decir, pese a reconocer el derecho de la Iglesia de administrar sus propios bienes, los soberanos y los parlamentos europeos acudieron a su dominio eminente sobre los mismos para asegurar que dichas riquezas no salieran del país y que se encontrasen armónicamente repartidas entre las diversas instituciones eclesiásticas.

También estaba reconocido el *ius cavendi*, que permitía la intromisión directa de la autoridad civil en las materias de gobierno eclesiástico. El placet regio o los recursos de fuerza, es decir las demandas interpuestas ante tribunales civiles por laicos y religiosos que habían sido juzgados y sentenciados previamente por tribunales eclesiásticos sospechosos de haber hecho un abuso de poder<sup>13</sup>, emanaban de este derecho de inspección del que disfrutaban los reyes europeos.

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>13</sup> Este procedimiento en Francia y el reino de Cerdeña se llamaba *appel comme d'abus* y en otras zonas *recursus ad principem*.

Otra pieza fundamental del sistema jurisdiccionalista era el *ius exclusivae* o la prerrogativa regia de nominar, directa o indirectamente, a los ministros de la Iglesia que debían ocupar las más altas dignidades eclesiásticas del país. Este privilegio se podía ejercer mediante varios procesos que van desde la designación individual de los candidatos o la presentación de una lista de nombres, una terna, ante las autoridades eclesiásticas competentes, hasta el derecho a veto de los candidatos designados independientemente por las mismas.

En cualquier caso, la clave de bóveda de este conjunto de derechos fue el llamado *ius reformandis*, por el que los soberanos estaban obligados a garantizar la pureza y la unidad de la fe católica en sus dominios, y a perseguir la herejía. Este derecho y deber de los reyes con respecto a los dogmas de la fe no entraba en contradicción con el resto de atribuciones, dado que la unidad de religión fue uno de los pilares fundamentales de las monarquías del Antiguo Régimen.<sup>14</sup> Como veremos en diversos capítulos de estas Tesis Doctoral, la herencia políticoreligiosa que recibieron los sistemas liberales en España no estuvo libre de las contradicciones derivadas del ejercicio de este derecho de reforma.

Ahora bien, si las tendencias anticlericales se nutrieron de la existencia de este cuerpo doctrinal y legal y a su ampliación dedicaron sus esfuerzos, desde el otro extremo del panorama ideológico la escuela ultramontana defendería los recursos asociados a lo que se ha venido llamando “teocracia”, o la sumisión y aceptación del predominio del poder religioso sobre los cambiantes designios de la política.<sup>15</sup> El pensamiento ultramontano o teocrático se basa, en primer lugar, en la distinción agustiniana de la Ciudad de Dios y la Ciudad de los Hombres. Así, el Estado aparece ante sí como un “magnum latrocinium”, ya que sólo atiende a la felicidad terrena de sus súbditos, dejando a un lado toda consideración de tipo religioso. Esta actuación lo convierte en pecador, del mismo modo que lo sería cualquier sujeto individual que vulnerase los preceptos religiosos. De tal modo que el único modo de garantizar la redención de los súbditos pasaba por hacer una adecuación de todas sus leyes y de su acción de gobierno a los dictados, preceptos y normas de la Iglesia, única encargada de abrir a los hombres las puertas de la Ciudad de Dios. En consecuencia, como legítimo representante y cabeza única de la iglesia católica, el Pontífice romano se encuentra revestido de la autoridad

---

<sup>14</sup> Un análisis pormenorizado de este conjunto de atribuciones se puede ver en la citada obra de F. RUFFINI, p. 92-99.

<sup>15</sup> Dario SABBATUCCI ha puesto de manifiesto que esta definición de la teocracia es heredera de la diferenciación operante en el cristianismo entre poder espiritual y poder político, siendo la teocracia la opresión del segundo por el primero. Véase su libro *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*. Il Saggiatore, Milán, 1990, especialmente p. 156-161.

necesaria para imponer un determinado tipo de legislación a todos los reinos de la Tierra en los que sus súbditos aspiren a la salvación.

Como señaló Ruffini, se dieron dos aspectos particularmente controvertidos en la ejecución práctica del pensamiento teocrático. El primero fue, sin duda, el Primado Romano o el poder temporal de los Papas. Según la interpretación más ortodoxa, dos fueron los elementos históricos que determinaron su existencia. Por un lado, la legación de poder directo a Pedro realizado por la Divina Providencia y, por otro, la conveniencia y necesidad política de que dicha legación tuviera Roma por sede, la capital del Imperio en tiempos de Cristo. Pero el Primado Romano se vió sometido a una dura crítica medieval que empujó a su cuestionamiento y posterior rechazo. Esto es, ante la ausencia de declaraciones dogmáticas por parte de la Patrística en este terreno y la insuficiencia justificativa de las palabras de Cristo a Pedro, la autoridad política de la Iglesia habría sido cedida a la figura del Emperador, mientras que el máximo poder espiritual residiría en el Concilio ecuménico, que gozaba de una importante autonomía con respecto al Papa. Por tanto, la validez universal de los decretos del obispo de Roma y su detentación de poder político en los Estados Pontificios, se encontraban fundamentalmente vinculados a factores históricos contingentes, estrechamente ligados al desarrollo político de los acontecimientos.<sup>16</sup> Del mismo modo, se pensaba que las *Decretales del falso Isidoro*, publicadas en Francia en el siglo IX, habían contribuido en gran medida a la erección del poder político de los pontífices romanos. Como se verá, en torno a estos textos apócrifos se generó una amplísima polémica que se reprodujo en el siglo XIX. Al abordar las *Decretales*, Ruffini relaciona su publicación y la posterior aceptación de su contenido con la ofensiva de la monarquía francesa contra la independencia de ciertos obispados. Algo similar habría provocado la acumulación de títulos que fue obteniendo el obispo de Roma, que en el transcurso de un siglo pasó de ser obispo de Roma, arzobispo de la provincia Romana, Primado de Italia, Patriarca de Occidente, a lograr el reconocimiento como Primado de la Cristiandad. Con respecto al poder temporal que ejercieron, cabe asegurar que la asunción de competencias políticas estuvo vinculada al vacío de poder que produjeron las diversas invasiones que padeció la península italiana en el Bajo Medievo, desde las bizantinas hasta las góticas, y que provocaron la ausencia de administradores civiles del poder y de la justicia.<sup>17</sup>

Ahora bien, al ejercicio directo del poder se fue sumando la elaboración de toda una doctrina jurídicopolítica acerca del derecho a la *plenitudo potestatis* del que gozaban

---

<sup>16</sup> Francesco RUFFINI, *Relazioni*, p. 115-117.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 119-121.

los pontífices romanos. Dicha legitimidad tuvo su principal justificación en la supuesta intervención divina en la fundación de la Iglesia y en el derecho que asistía en exclusividad a su principal dirigente para encabezar un imperio universal legítimo. Una consecuencia teórica de dicha asunción del poder sería el carácter delegado del derecho al ejercicio de la autoridad política por parte del resto de soberanos. Es decir, el Papa sería el único detentador legítimo de las dos espadas, pero habría aceptado ceder el ejercicio del poder temporal a los príncipes por cuestiones de mera racionalidad política. Ruffini en su análisis de estos principios llega a la conclusión de que con estas bases doctrinales los pontífices se aseguraron además, tanto teológica como jurídicamente, la capacidad legítima de eximir a los fieles católicos del cumplimiento de aquellas leyes civiles contrarias a los intereses eclesiásticos.<sup>18</sup>

## **2- Cambio político: el proyecto de creación de una “ciudadanía católica”**

Los modelos jurisdiccionalista y teocrático tuvieron una importancia determinante en el desarrollo del conflicto estudiado en esta tesis y conviene, por ello, hacer referencia a la configuración histórica de una vía que pretendía superar ambos modelos. Es decir, se debe hacer referencia al proyecto liberal hispano de creación y extensión de un determinado modelo de “ciudadanía católica”. La comprensión de la experiencia política decimonónica hispana puede verse mejorada con el uso de dicho concepto. Su inserción en el análisis historiográfico permite delimitar y caracterizar el compromiso alcanzado entre los programas reformadores impulsados por los liberales gobernantes y la conservación de la plena ortodoxia católica. Dicho compromiso fue defendido desde las instituciones civiles y religiosas.<sup>19</sup> La primera virtualidad de su uso, por tanto, sería la de facilitar un acercamiento novedoso a las luchas políticas y religiosas que jalonaron los primeros estadios del constitucionalismo hispano.<sup>20</sup> En segundo lugar, la “ciudadanía católica” no se entiende aquí como la suma de elementos procedentes de la cultura católica hispana y de los valores e ideas ilustradas y liberales, sino como un proyecto radicalmente nuevo que, pese a contar con elementos de ambas tradiciones, supuso algo

---

<sup>18</sup> Ibidem, 134-135.

<sup>19</sup> La obra de referencia en este aspecto es la de José María PORTILLO VALDÉS, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001.

<sup>20</sup> Análisis de su emergencia, utilización y deformación en este periodo se pueden encontrar en Manuel PÉREZ LEDESMA, “El lenguaje de la ciudadanía en la España Contemporánea”, *Historia Contemporánea*, 28, 2004, p. 237-266 y en “La invención de la ciudadanía moderna”, Manuel PÉREZ LEDESMA (dir.) *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, p. 21-58. Una visión alternativa en Demetrio CASTRO ALFÍN, “Ciudadano, usos de un concepto político en la revolución liberal española”, VV. AA., *Historia, filosofía y política en la Europa moderna y contemporánea*, Universidad de León, León, 2004, p. 63-82.

más que la mera fusión de las mismas como se reflejaría en los sucesivos proyectos constitucionales de 1812 a 1873.

Fue precisamente en ese período cuando se dan las primeras reformulaciones posrevolucionarias de una semántica político-jurídica de gran solera, como era el de la ciudadanía. Así, las relaciones entre el sujeto individual, la comunidad política y el Estado hispanos quedaron establecidas sobre unas bases nuevas en las que las metáforas, las proyecciones y los mitos ligados al catolicismo jugaron un papel clave. No sólo para defender un determinado modelo de “ciudadanía católica” intolerante, sino también para crear un nuevo tipo de “ciudadanía laica”, cuyas formulaciones primigenias se dieron al final del período aquí analizado. Esa cultura católica heredada incorporaba herramientas discursivas e interpretativas de gran valor para adoptar los programas y proyectos que transformaron la condición jurídico-política de súbditos de los españoles en la de ciudadanos.

La tesis pretende ilustrar cómo la creación de un estado confesional implicaba el reconocimiento de una “alma patria” cuya credo religioso se materializa en sus distintas manifestaciones soberanas, principalmente en las leyes de mayor rango.<sup>21</sup> La “Nación católica”, nueva titular de la soberanía, hacía una declaración propia de un sujeto individual desde su nacimiento. Es así como se entiende aquí la declaración y la defensa de la exclusividad religiosa del catolicismo como “religión única verdadera”. Así fue desde que en las Cortes de Cádiz se invocaran a Dios y a la nación para, en virtud del artículo 12º de la Constitución, dotar al Estado español de un régimen de estricta confesionalidad. Ahora bien, aquella representación de la comunidad nacional no surgió como un plan consumado ni fue patrimonio exclusivo de ninguna de las dos corrientes previamente presentadas. Al contrario, se presentó como la decantación de una historia y de una tradición seculares, pero también como proyecto jurídicopolítico inclusivo y universalista, cuyas raíces religiosas configuraban un escenario en el que “la religión constituía la base principal de la política, del modo de organizar la comunidad civil”.<sup>22</sup>

La carencia de un consenso absoluto sobre la naturaleza y rumbo del tipo de catolicismo que debía apoyar la Iglesia en España, y los trámites para plasmar legislativamente los contenidos políticos concretos del proyecto provocaron una larga serie de conflictos. Gran parte de ellos derivaron precisamente de la pugna abierta entre las diferentes sensibilidades católicas. La imagen de la identidad colectiva nacional y el papel del factor religioso en la ordenación de la cosa pública era el campo de batalla, no

---

<sup>21</sup> Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell' idea*, Feltrinelli, Milán, 1991 (1901), p. 10.

<sup>22</sup> José María PORTILLO VALDÉS, *La Nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*. Piero Lacaita Editore, Manduria, 1998, p. 111. La traducción es mía.



la base sólida desde la que se partía. Este hecho ilustró claramente que en la configuración de las sociedades católicas contemporáneas los fundamentos religiosos de la política se determinaron en la lucha por el establecimiento de los límites que separan la condición ciudadana y la pertenencia a la comunidad de fieles. La vía española constituyó una clara divergencia con respecto a otros modelos liberales europeos pero perduró, con ligeras modificaciones, durante más de medio siglo en las distintas cartas constitucionales hispanas. Su revisión se iniciaría a partir de la década de 1830, pero hasta 1856 no se aprobó oficialmente un cierto grado de tolerancia religiosa. En todo caso, habría que esperar hasta 1869 para que se declarara constitucionalmente un limitado derecho de libertad de cultos, que no de conciencia.<sup>23</sup>

La creación y la aplicación de un Derecho liberal se solaparon en las agendas de los gobiernos con la defensa de la fe católica, de tal modo que dieron un determinado sesgo a aquel intento de sentar los cimientos de un sistema político representativo caracterizado por el reconocimiento de una serie de derechos a sus miembros. Dicha regulación de las relaciones políticas, jurídicas y sociales, la de la ciudadanía católica, implicaba la obvia exclusión del goce de derechos civiles y políticos de todos aquellos ciudadanos ajenos al catolicismo. La identificación de ciudadano con creyente condicionó la legislación y la política, como reflejan perfectamente los textos que se han utilizado en este estudio. Por otra parte, aunque la existencia de minorías religiosas en la España decimonónica fuera un fenómeno marginal, la conculcación de derechos por causa de religión provocó una serie de polémicas y enfrentamientos entre los también nacientes partidos políticos. Por todos estos motivos, a partir del débil consenso católico gaditano irían apareciendo posturas muy variadas en torno a la confesionalidad del Estado. En esta Tesis se abordarán las estrategias jurídicas y políticas que desplegaron el clero católico y los líderes políticos del período para sostenerla. Partiendo del hecho de que dichas disposiciones afectaron directamente a la evolución sociocultural del país, que fue tendencialmente secularizadora pero que no estuvo exenta de retrocesos y fracasos. Ahora bien, el consenso religioso que reflejaron las disposiciones normativas y constitucionales aprobadas por las Cortes y por los gobiernos de la primera mitad del siglo tuvo un cierto carácter transaccional y contó con un grado de apoyo decreciente. La intransigencia religiosa elevada a rango constitucional contrastaba intensamente con la filosofía sustentante de las teorías de la soberanía nacional y de la libertad individual y colectiva. Asimismo, la abolición del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y las

---

<sup>23</sup> Una aproximación al problema que toma en consideración la evolución del pensamiento católico, en Pietro DE LUCA, *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo*, Cedam, Padua, 1969.

reformas de las órdenes regulares, entre otras medidas, dieron temprana cuenta del carácter político-religioso que debía tener el nuevo orden.<sup>24</sup>

Las características fundamentales de la dimensión jurídica de la ciudadanía católica quedaron definidas por tres fuentes de distinta naturaleza. Las diversas constituciones promulgadas en el período estudiado, junto con el Código Penal de 1848 y el Concordato con la Santa Sede de 1851, formaron el corpus jurídico fundamental que reguló la práctica religiosa en España.<sup>25</sup> Esta selección de fuentes para determinar el carácter concreto del confesionalismo hispano decimonónico reconoce el carácter constitucional de los códigos y la necesidad de incluir los acuerdos diplomáticos alcanzados entre los soberanos españoles y la Santa Sede, que tuvieron fuerza de ley. También se parte de la convicción de que su análisis proporcionará una más amplia comprensión del proceso de formación de la ciudadanía católica hispana y de su conflictiva convivencia con la aparición de diversos proyectos de ciudadanía laica. No obstante, el enfoque adoptado para afrontar esos cuerpos normativos no procede de las versiones más clásicas de la Historia del Derecho, en las que es frecuente encontrar descripciones de los sistemas jurídicos que los retratan como mecanismos técnicos de regulación de conductas y de determinación de límites legales, distanciados de las luchas políticas en los que se gestan. Aquí no se tratarán las disposiciones adoptadas por las diversas comisiones redactoras como resultados neutros de unas dinámicas internas desvinculadas de los intereses que defienden, del contexto y de los principios en los que se apoyan. Antes al contrario. Se parte de una concepción en la que los textos legales forman parte de un discurso justificativo realizado desde diversos focos de poder en los que la norma aporta sólo algunas claves de lectura que pueden servir para determinar la polisemia y las implicaciones del concepto de ciudadanía.<sup>26</sup>

Esta perspectiva pretende sortear las aporías provocada por análisis exclusivamente centrados en las emanaciones normativas de la nación soberana,

---

<sup>24</sup> Un orden que, por otra parte, había encontrado críticos muy severos en algunos clérigos constitucionales. Así, en una fecha tan temprana como 1792, el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza descubrió la existencia de un folleto anónimo, "A la Nación Española", que según Juan Francisco Fuentes fue obra del "afrancesado" abate Marchena, en el que se afirma que la destrucción de la Inquisición y la convocatoria de Cortes eran la única solución para acabar con el "despotismo político y religioso bajo el que viven los españoles". AHN *Inquisición* leg. 4429 Doc. 14. Cf. Juan Francisco FUENTES ARAGONÉS. *José Marchena. Biografía política e intelectual*. Crítica, Barcelona, 1989, p. 95-100.

<sup>25</sup> Un análisis completo de la legislación hispana en la primera fase del liberalismo, Ricardo GARCÍA GARCÍA *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Tirant lo blanc-UAM, Madrid, 2000.

<sup>26</sup> En cuanto a la conveniencia epistemológica de la historización y contextualización de la norma jurídica veáanse el libro de Mario SBRICCOLI, *La interpretazzione dello statuto. Contributto allo studio della funzione dei giuristi nella età comunale*. Milán, Giuffrè 1969; y el artículo de Pierre Bordieu, "Elementos para una sociología del campo jurídico" (1987), recogido en Pierre BORDIEU y G. TEUBNER, *La fuerza del Derecho*. Uniandes, Bogotá, 2000.

encarnada en las Cortes. Como señala Pietro Costa al analizar las bases históricas de la construcción de la ciudadanía, el marco legicéntrico de los sujetos portadores de derechos de la ciudadanía revolucionaria arroja la imagen de individuos geminados internamente: hombres naturales y ciudadanos.<sup>27</sup> Acreeedores de una identidad colectiva, o pertenencia, vinculada a su primera condición, y a una serie de derechos racionalmente derivados de la segunda. Partiendo de este esquema, en este texto se quiere incidir en los rasgos identitarios, que en el caso decimonónico hispano hicieron que tanto los hombres naturales como los ciudadanos fueran concebidos como “cristianos”, católicos, y que fuera ese el plano en el que se desenvolvía gran parte del conflicto clerical-anticlerical. Por ello, cabe reconsiderar el “retraso” y “letargo cultural” hispanos que fueron denunciados por los sectores más progresistas de la política y la prensa nacionales, ya que esa pertenencia identitaria tuvo su manifestación en que los polos en torno a los que giraron las polémicas fueran el Evangelio, la costumbre y la tradición, más que la Declaración de Derechos de 1789, la economía política y la filosofía utilitarista, y por más que se citara a Lammenais, Montalembert, Hegel, Garibaldi y otros pensadores y políticos condenados por la Iglesia. En 1860, de hecho, en España el padre Antonio María Claret vendía más libros que todos ellos juntos.<sup>28</sup>

Sin embargo, cualesquiera que fueran las fórmulas adoptadas en cada Carta Magna para instituir la confesionalidad del Estado, las primeras versiones del constitucionalismo patrio se inspiraron en una identificación de origen ilustrada. Tal y como señala José María Portillo, el movimiento del reformismo dieciochesco giraba en torno a la idea de que cualquier avance político debía verse precedido o acompañado por la reforma religiosa. En los círculos cortesanos, en los que se educaron y actuaron los “novatores”, la lucha contra el fanatismo religioso y la superstición estaba intrínsecamente asociada al resto de medidas que habían de tomarse para recuperar el esplendor perdido de la patria. De este modo se naturalizó el ser nacional confesionalizándolo y se favoreció el nacimiento de una nación católica, constitucionalmente definida como tal. Una nación formada por sujetos que gozaban de distintos tipos de derechos de ciudadanía, excluido el de la libertad religiosa. Se asumía implícitamente que, en cuanto miembros de dicha Nación, eran parte de la comunidad de creyentes y, de hecho, que lo eran en cuanto tales. En el seno de esa gran corporación que se extendía a ambos lados del Atlántico y en la que a la diversidad de culturas, tradiciones e incluso lenguas, se superponía una

---

<sup>27</sup> “La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione ‘archeologica’”, en Danilo ZOLO, *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma, 1994, p. 47-93, p. 66-69.

<sup>28</sup> Catecismos, en concreto. Hasta 4 millones de ejemplares dice su biógrafo Mariano Aguilar que vendió Claret, “Apóstol del España”. Véase Raymond CARR, *Spain 1808-1939*, Clarendon Press, Oxford, 1966, p. 286.

unidad religiosa que se había dado de hecho, en virtud de la tradición seguida por la Monarquía Hispánica, y que en ese momento, en el período constitucional, se formulaba de Derecho y como núcleo central de la pertenencia identitaria al colectivo nacional. El catolicismo, entendido como sistema cultural y simbólico, retuvo de este modo su centralidad como principal elemento legitimador del poder tras la conmoción revolucionaria. Tanto así que se tardaría más de cincuenta años en aceptar la secularización de la obligación política de los ciudadanos. Todo lo cual se añadía al hecho de que, como escribió hace años Bartolomé Clavero, no se trataba de “una mera cuestión de simple confesionalidad” sino que “la interposición del compromiso religioso arrastraba un tipo objetivo de derecho”.<sup>29</sup>

Las soluciones jurídico-políticas adoptadas, no obstante, pronto hubieron de enfrentarse con dificultades de funcionamiento práctico. Durante el reinado de Fernando VII, los poderes civiles decretaron la necesaria obediencia de los ministros de la Iglesia a los mandatos constitucionales y se recurrió a medios diversos para imponerla. Esta actitud provocó importantes combates con la curia romana y con los prelados españoles. Fueron muy habituales los destierros y las prisiones de los obispos que trasgredieron la legalidad, negándose a jurar la Constitución o impidiendo la lectura pública de la misma en las parroquias de sus respectivas diócesis. La ruptura de las relaciones con Roma, por otra parte, también se convertiría en un suceso recurrente que en la mayor parte de las ocasiones vino precedida por la aplicación de medidas desamortizadoras y exclaustradoras, sistemáticamente condenadas por ser consideradas contrarias a los derechos de la Iglesia. La doctrina oficial de la Iglesia anatematizó, aunque no siempre ni en todo lugar, los valores defendidos por los liberales y proclamados en la Constitución.

Otra de las constantes en aquel proceso de creación de la conciencia ciudadana hispana fue la guerra. En efecto, desde la que libró contra la Convención, la de liberación contra la invasión francesa, pasando por la que se libró entre realistas y liberales, para llegar a los diversos episodios de la guerra carlista, la defensa de los derechos y libertades constitucionales hubo de adquirir en más de una ocasión un carácter directamente bélico. Dicha situación se sumaba a las dificultades propias de la construcción, la racionalización y la consolidación del Estado liberal. En estas condiciones, el grado de compromiso de los contendientes con el credo católico y sus instituciones pasó a determinar los límites de los bandos enfrentados. Los anticonstitucionales hicieron de la crítica a la supuesta irreligión liberal, demócrata y

---

<sup>29</sup> *Razón de Estado, Razón de individuo, Razón de Historia*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, p. 168.

progresista, un mito movilizador de gran relevancia para su proyecto de "regeneración moral y política del país". Desde las furibundas condenas en su totalidad al proyecto gaditano del padre Vélez, pasando por las críticas de Balmes y Donoso, hasta llegar al integrista católico defendido por Menéndez Pelayo, en la lucha contra el liberalismo se realizó una identificación de la conservación del catolicismo excluyente con la reproducción del orden social heredado que se quiso convertir en la herramienta más útil contra la modernidad. Dicha idea durante el transcurso del siglo se iría cargando de contenidos míticos que poco, o nada, tenían que ver con lo que había sido la experiencia histórica hispana.

Llegado el momento de la guerra contra el gobierno de la "Reina niña" en 1833, la jerarquía católica se decantó mayoritariamente por el bando del pretendiente Carlos V. El mensaje de restauración y catolización de personas e instituciones predicado por sus seguidores, hizo que su programa político le resultase mucho más atractivo que las reformas liberales. Su participación en las hostilidades y en la creación de una retórica justificativa del carlismo también provocó la detención, expatriación y encarcelamiento de un cierto número de clérigos y frailes. Frente a esa instrumentación reaccionaria de la religión, los liberales trataron de impulsar un catolicismo depurado, libre de las tendencias intervencionistas del clero y orientado a servir a los principios de obediencia al poder civil y respeto de las leyes. Su objetivo era construir una nación en la que esa religión siguiera siendo garante del orden social, vínculo político y herramienta legitimadora al servicio de la comunidad política. Para ello se impuso la colaboración del clero católico con el nuevo régimen, como se refleja en las disposiciones adoptadas por los gobiernos del período gaditano y del Trienio. No obstante, no siempre se dio la necesaria sintonía entre ambas potestades; de hecho, incluso la firma del Concordato de 1851, de claro signo confesionalizador, estuvo precedida por una larga negociación en que las autoridades eclesiásticas no dejaron de lamentarse por el inflexible regalismo que marcó las posiciones de los representantes conservadores enviados por el gobierno Bravo Murillo. Con todo, la centralidad de dicho documento, como se verá, radica en la consagración de unos principios que pusieron en tela de juicio los sucesos políticos y la violencia anticlerical de 1854 y, sobre todo, los ocurridos a partir de 1868.<sup>30</sup>

La emergencia de expresiones anticlericales de diversa naturaleza fue justamente otro de los elementos fundamentales de la lucha político-religiosa en la España decimonónica. Ya fuera en artículos de prensa, en novelas, en cantares, en coplas o en

---

<sup>30</sup> Véase el capítulo de Antonio MOLINER PRADA "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)", en el libro dirigido por Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA, *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 69-126, p. 111-121.

dramas satíricos, el clero católico recibió severas críticas por parte de los elementos radicalizados del liberalismo y por aquellos que veían en él la mayor amenaza a la estabilidad política y social del país. A su vez, desde la entrada de los ejércitos napoleónicos, se vivieron escenas de violencia anticlerical que cuestionaron la viabilidad de la resolución pacífica de las tensiones generadas por la presencia del clero en la vida política y civil del país, que a algunos funcionarios josefinos les resultaba excesiva y contraria al espíritu de las nuevas leyes. El anticlericalismo, un movimiento político y social surgido de estas pugnas de la ciudadanía con la Iglesia ultramontana del siglo XIX, tuvo en España repercusiones mucho mayores que en otras zonas mediterráneas.<sup>31</sup>

La limitación y la constitucionalización del poder temporal de la Iglesia, por otra parte, marcaron la acción política de los distintos gobiernos y parlamentos de la primera mitad del siglo. La búsqueda de recursos materiales por parte del Estado se plasmó en una acción gubernamental basada en la práctica de políticas desamortizadoras y exclaustadoras que abrieron más aún la sima existente entre unos gobiernos surgidos de la soberanía nacional y una iglesia católica que negaba la legitimidad y validez de los mismos. Al mismo tiempo, entre los sectores más avanzados del liberalismo, surgieron paulatinamente dudas razonables sobre la necesidad y conveniencia del mantenimiento de la confesionalidad estatal. El rango constitucional que había adquirido en la primera experiencia liberal proyectó su influencia en posteriores códigos. Como es bien sabido, las constituciones de 1837 y 1845 también tuvieron un carácter exclusivamente confesional. En la de 1837, aprobada en pleno proceso desamortizador y exclaustador impulsado por los liberales progresistas meses después de que varias capitales se vieran afectadas por una oleada de anticlericalismo violento, se declaraba escuetamente que la Nación se obligaba al mantenimiento del culto y clero católicos. La ausencia de una afirmación más rotunda en este sentido fue el origen de una polémica en los sucesivos debates políticos, dentro y fuera de las Cortes. La segunda, no obstante, reconocía a la católica el rango de religión de Estado y allanaba el camino para encontrar un acuerdo con la Iglesia tras casi dos décadas de tensión.

Con todo, el reconocimiento de la confesionalidad del Estado implicaba una serie de disposiciones que recortaban el disfrute de ciertos derechos constitucionalmente reconocidos. En este sistema seguirá siendo difícil deslindar pecado y delito. El caso de la libertad política de imprenta es paradigmático en este sentido. Pese a las sucesivas declaraciones constitucionales del derecho a la libertad de imprenta, la censura previa

---

<sup>31</sup> Véase Manuel PÉREZ LEDESMA, "Studies on Anticlericalism in Contemporary Spain", *International Review of Social History*, 46 (2001), p. 227-255, p. 227.

eclesiástica se mantuvo hasta 1868 con algunos períodos de pausa e indefinición: aunque estuvo más tiempo bajo el control previo de los obispos y Tribunales de Censura civiles, en los períodos revolucionarios su control se devolvió frecuentemente a los jurados.<sup>32</sup> Desde el primer ensayo de imprenta libre las materias de religión fueron objeto de una especial protección a cargo de los tribunales eclesiásticos. Su misión era censurar y prohibir todos los escritos e imágenes que atentaran fundamentalmente contra el dogma, las Santas Escrituras y la moral. Con esas medidas se acotaba la definición del derecho y con la creación de estas instituciones se restringía significativamente su disfrute. Por otra parte, la demanda de la exclusividad episcopal en materias de censura eclesiástica fue una constante en la publicística católica, nunca satisfecha con las leyes de prensa que otorgaban algún papel a las autoridades civiles en el proceso de censura católica de las obras literarias.<sup>33</sup> Pese a la duplicidad e indeterminación de esos controles, en las imprentas españolas se editaron un número considerable de obras de todo tipo en las que la imagen del clero y de las prácticas católicas fueron objeto de ridiculización y crítica. Desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el Sexenio Democrático fueron también numerosos los autores heterodoxos que hubieron de enfrentarse a las censuras, presiones y prisiones que conllevaba su delito. Con todo, estos escritos llegaron a constituir un subgénero literario que encontró un amplio y diverso público lector.<sup>34</sup>

La educación, en tanto que forja de ciudadanos y de creyentes, se convirtió con el paso del tiempo en otro ámbito especialmente conflictivo. Desde que el artículo 377º de la Constitución de Cádiz concediera una enorme relevancia a la enseñanza del catecismo “con una breve exposición de obligaciones civiles” en la enseñanza pública, hasta que se decretase la aprobación de las escuelas libres o laicas que se produjo en el Sexenio Democrático, destaca la presencia de la Ley Moyano de 1857, una reforma de la enseñanza en clave confesional y concordataria, distante de los debates ocurridos en las sedes parlamentaria y periodística dos años antes. No en vano disponía que las asignaturas de “Doctrina cristiana” y “Nociones de Historia Sagrada” fueran obligatorias en las enseñanzas primaria y secundaria, con el añadido de la “Moral cristiana” para la segunda fase de la segunda enseñanza. La doctrina cristiana se impartiría siguiendo el

---

<sup>32</sup> Saturnino ESTEBAN MIQUEL Y COLLANTES, *Memoria histórica sobre la legislación de la libertad de imprenta en España. Necesidad ahora de leyes especiales en esta materia. Presentada a la Academia de Jurisprudencia*. Imprenta de Moliner y Compañía, Madrid, 1870.

<sup>33</sup> Un buen ejemplo de esta actitud se puede ver en el folleto *El proyecto de la nueva ley de Imprenta y la censura Eclesiástica*. Por A.E. B. Barcelona, 1859. No obstante, sus críticas se dirigían a algunos artículos concretos del plan presentado en 1859, por los que “en el caso de oponerse el Diocesano a la publicación de algún escrito por creerlo contrario al dogma, a la Escritura o la moral, podrá el Gobierno ponerse en lugar del Diocesano”, p. 3.

<sup>34</sup> José Luis MOLINA MARTÍNEZ, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Universidad de Murcia, Murcia, 1998 y María Carmen ALONSO MORALES, *Religiosidad y anticlericalismo en la saga de “Los Rougon-Macquart” y “La Regenta”*, Universidad de Granada, Granada, 1997, en microficha.

catecismo designado por el Obispo de la diócesis y ningún texto de religión ni de moral podría ser utilizado en ninguna escuela pública o privada sin su previa aprobación. Asimismo, los Obispos tenían obligación de abrir expediente a aquellos profesores que “en los libros de texto o en las explicaciones [...] emiten doctrinas perjudiciales a la buena educación religiosa de la juventud”. Por otra parte, los prelados tendrían plaza reservada en el principal órgano de política educativa: el Consejo Real de Instrucción Pública, al lado de altos funcionarios de la enseñanza como ex ministros, directores generales y rectores de universidades. Por último, también se reforzaba el control ideológico y religioso a través del artículo por el que profesores de todos los tramos eran conminados a “justificar buena conducta religiosa y moral”, mediante la presentación de un certificado expedido por sus respectivos párrocos.<sup>35</sup> Esa ley ha sido catalogada como un pequeño paso atrás en la dirección secularizadora presente en proyectos anteriores, permitiendo que los eclesiásticos “alcanzaran una influencia genérica, difusa, pero nada desdeñable”. A su vez, las disposiciones brevemente referidas dieron cobertura legal a las sanciones y expulsiones sufrida por los catedráticos de la Universidad Central de Madrid como Sanz del Río o Castelar, en la fase final de la monarquía isabelina.<sup>36</sup>

Así, Iglesia y Estado se valieron de la enseñanza para generar un tipo determinado de sujeto, en cuya formación habían de estar presentes los valores disciplinarios más útiles para ambos poderes. No se estaba tan lejos aún del ejemplo temprano de las disposiciones dadas por el obispo Simón López. Este prelado y diputado reaccionario de las Cortes de Cádiz, fue el encargado de elaborar un plan de estudios para las escuelas de primaria de la diócesis de Valencia. En ella se disponía que los niños “para ser buenos ciudadanos” debían “conocer, practicar y asumir las verdades de la religión católica”. Curiosamente, asumía la condición ciudadana católica incluso en el marco de un sistema, como el de la década ominosa, en el que no se reconocían los derechos asociados a ella. Así, en 1825, se dirigía a los párrocos y curas valencianos en el preámbulo del nuevo reglamento de escuelas dominicales de educación infantil diciéndoles:

“Que siendo la principal obligación de nuestro oficio pastoral promover por todos los medios posibles la salvación de nuestro rebaño; y conociendo que la ignorancia de las verdades cristianas es la causa más ordinaria de la perdición de las almas, y el remedio más eficaz de tan grave mal la buena crianza de los niños; porque arraigados desde la infancia el santo temor de Dios, ilustrados con la doctrina de la Religión, y ejercicio de las virtudes morales y políticas; es de esperar que en su mayor edad corresponda su porte a su crianza, siendo *buenos cristianos* y *buenos ciudadanos*: por tanto, desde nuestro ingreso en el Arzobispado nos propusimos con tesón el fomentar cuanto nos ha

---

<sup>35</sup> *Ley de Instrucción Pública sancionada por S. M. en 9 de septiembre de 1857*, Imprenta del Colegio nacional de sordomudos y ciegos, Madrid, 1857. Los artículos comentados son los números 2, 14, 15, 87, 89, 82, 150, 242 y 246.

<sup>36</sup> Véase, entre otros, Carmen GARCÍA, *Génesis del sistema educativo liberal en España. Del “Informe” Quintana a la Ley Moyano*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1994, p. 133-134.



sido posible las escuelas de primeras letras, así de niños como de niñas, donde se generaliza la buena educación político-cristiana.”<sup>37</sup>

El reto de formar creyentes y ciudadanos no estuvo restringido al período fernandino ni a aquellos de impronta conservadora o reaccionaria. También liberales y progresistas compartían la idea de “ilustrar al pueblo” que incluía tanto en enseñar a leer y escribir como a conocer las verdades reveladas, y respetar y observar las prácticas sacramentales, consideradas fundamentales para la conservación de las buenas costumbres y el buen gobierno de la Monarquía.

Pero las implicaciones de la confesionalidad estatal eran aún mayores. Ya fuera por convicción, necesidad, conveniencia o estrategia, un sector del clero había participado activamente en la lucha contra la Convención y contra Napoleón en la elaboración y difusión de un discurso nacionalista exaltado y beligerantemente sectario, de raíz y justificación católicas. Ese papel no sólo obtuvo el encomio, sino que también logró la sanción de las elites liberales en Cádiz, imponiéndosele al clero la tarea de formar ciudadanos: proclamar, defender y explicar a los fieles los principios y valores en los que se sustentaban las nuevas instituciones civiles y a exponer la Constitución. El objetivo era familiarizar y difundir los principios liberales entre el pueblo. El respeto que merecían los eclesiásticos y su amplia capacidad operativa, así como su implantación en todo el territorio nacional, hacían de los clérigos un aliado de gran valor para consolidar el nuevo orden. No obstante, el celo eclesial por su independencia respecto al poder temporal provocaría fricciones de todo tipo. Sobre todo desde que en 1822 empezaran a multiplicarse los sermones anticonstitucionales, a prodigarse las predicaciones en que se censuraban las libertades modernas y los llamamientos a la insurrección contra un “gobierno ilegítimo, carcelero del rey”. Principalmente en algunas comarcas vascas, catalanas y castellanas.<sup>38</sup> El inicio de la guerra carlista y la reacción clerical ante la misma provocarían un cambio en la estrategia liberal. Desde ese momento, siguiendo las líneas del intervencionismo regalista, se adoptarían disposiciones para evitar la entrada del clero en las polémicas políticas. Este cambio de táctica, que puede verse como el reconocimiento de un fracaso, no alcanzó sus objetivos. Su éxito fue limitado si tenemos en consideración el protagonismo, estabilidad, fidelidad y extensión de su participación en los diversos órganos de expresión reaccionarios y carlistas. Con todo, la presencia de

---

<sup>37</sup> *Pastoral del arzobispo de Valencia*, 20 de mayo de 1825. El subrayado es nuestro.

<sup>38</sup> La propaganda reaccionaria del clero catalán y los debates en Cortes que se ocuparon de las relaciones del clero con las partidas contrarrevolucionarias han sido analizados por Ramón ARNABAT MATA en “Propaganda antiliberal i lluita ideològica durant el Trienni Liberal a Catalunya (1820-1823)”, *Recerques*, Curial, Barcelona, 1994, p. 7-28, y por LUIS ARIAS GONZÁLEZ y Fernando de LUIS MARTÍN en “La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón”, *Hispania* (53) Madrid, 1993.

Obispos en el Senado y en las Cortes fue una constante, acorde con los principios que sostenían aquel sistema. Con todo, forzando el retraimiento clerical de la esfera pública, los liberales esperaban conquistar las conciencias de todos aquellos a los que consideraban objeto de manipulación política a través de la oratoria sacra.

### **3- Modernidad: la secularización en Europa y en España**

Las distintas reformas eclesiásticas emprendidas durante el periodo analizado se efectuaron por vía ejecutiva y su determinación estuvo en manos de los diferentes gobiernos que contaron con mayorías parlamentarias, impregnadas del jurisdiccionalismo liberal de nuevo cuño. Desde esa plataforma se siguieron diversas líneas de actuación en las que se pueden distinguir con claridad dos momentos distintos. En primer lugar se produjo la parcial “secularización de las personas y de las cosas sagradas”, que alteró y eliminó algunas de las estructuras del régimen de privilegio eclesiástico de la Monarquía Hispánica. Las diferentes políticas de excomunión y de desamortización ejecutadas principalmente entre 1836 y 1855 hicieron que las jerarquías clericales condenaran y se opusieran al nuevo sistema, y no siempre por medios pacíficos. Andando el tiempo, se produciría en una segunda oleada secularizadora, que cabe denominar “secularización de las mentalidades”, o bien “secularización interna”<sup>39</sup>. Esta encontró su expresión en lo que pronto se llamaría “indiferentismo”<sup>40</sup> y se vería definitivamente impulsada por las transformaciones legislativas introducidas en el Sexenio Democrático.<sup>41</sup> No obstante, su consolidación como fenómeno de masas se produjo en las décadas finiseculares, cuando la ciudadanía católica había perdido su carácter universalista e integrador al cargarse de connotaciones partidistas clericales.

La tendencia a la secularización, como se dijo anteriormente, fue el telón de fondo que enmarcó la evolución de las actitudes clericales y anticlericales. El carácter y ritmo de su evolución ha sido objeto de una fecunda discusión entre historiadores, sociólogos y teólogos. Una definición breve y clásica sería la acuñada por Bryan Wilson, cuando dice

---

<sup>39</sup> Según la expresión acuñada por Pierre ROSANVALLON en *L'Etat en France de 1789 a nos jours*, Gallimard, 1990, para hablar de la desacralización de la privacidad de los ciudadanos.

<sup>40</sup> Para algunos prelados ese indiferentismo conducía a las actitudes y conductas más reprobables: “Si bien pudieramos llamar la atención de V. sobre los blasfemos, los usureros, los provocadores de riñas y pendencias, los profanadores de los días festivos, duélenos sobre todo los “escándalos públicos” de una vida relajada y licenciosa que va haciendo cundir cual un contagio la “prostitución” a las aldeas como a los pueblos, a las villas como a las ciudades”. En fin, lo que en palabras de Antonio Ramón Vargas, era una “Gangrena pútrida que corroe e inficiona el cuerpo social, plaga terrible que ciega los ojos del alma para no ver su peligro, endurece el corazón para no oír el clamor de una conciencia agitada, y destruyendo el temor santo de Dios, borra hasta las ideas de una religión que no puede avenirse con la inmoralidad”. Circular del Vicario Capitular Gobernador Eclesiástico de Guadix dada el 25 de agosto de 1852

<sup>41</sup> Sobre los dos tipos de secularización, véase Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “La secularización de la sociedad española y las reacciones eclesiásticas”, en Pedro ÁLVAREZ LÁZARO, *Librepensamiento y Secularización en la Europa contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994, p. 321-373

que “la secularización es el proceso por el que la conciencia, las actividades y las instituciones religiosas pierden relevancia social”.<sup>42</sup> Puesta en estos términos, la tesis de la secularización se acompaña de dos subtesis: la de la socialización, o destrucción de las antiguas comunidades de creyentes, y la de la emancipación de las estructuras laicas respecto de los poderes sacros. A ella se asocia también la categoría de la individuación o privatización de las creencias.<sup>43</sup> El proceso secularizador está históricamente relacionado, por todo ello, con otros fenómenos como la laicización, la desacralización y la descristianización; así como con movimientos e ideologías como el laicismo, el secularismo y el anticlericalismo. Y, obviamente, con las contiendas libradas entre clericales y anticlericales. Por su parte, las distintas organizaciones religiosas reaccionaron ante esta amenaza a sus intereses articulando una amplia serie de fórmulas de acción política y social con el fin de anular su influencia.<sup>44</sup>

Con el objeto de alcanzar una mayor comprensión del caso hispano conviene aquí hacer una breve presentación de las recientes aportaciones historiográficas al debate sobre la marginación de la religión en sus dos ámbitos fundamentales de influencia: el de la política y el de la sociedad civil. En primer lugar se presentan las principales líneas argumentales elaboradas por la producción europea, centrándose especialmente en las dedicadas al estudio del cambio religioso en los países de tradición católica, para después dar cuenta de la nueva historiografía de la secularización hispana.

Para la mayoría de los analistas, la secularización tuvo el efecto fundamental de reducir la presencia social de la religión y de sus representantes. La progresiva consolidación de los Estados-nación, a través del establecimiento de administraciones civiles paulatinamente centralizadas y racionalizadas estuvo acompañada por el dismantelamiento del poder jurisdiccional del clero católico en Europa. Por tanto, el cambio religioso conllevó un inevitable enfrentamiento entre las iglesias y los estados en Occidente durante el siglo XIX que trascendió el terreno de lo estrictamente político-jurídico.<sup>45</sup> Los factores causantes de este fenómeno siguen dividiendo a los especialistas,

---

<sup>42</sup> Definición recogida en Mircea ELIADE, *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan, Londres-Nueva York, 1987. Tomo 13, p. 159-165, p. 163.

<sup>43</sup> Así lo confirma el volumen editado por Michael WEINZIERL, “Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte”, *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, Viena, 1997, nº 22. En él se ofrece un estado de la cuestión de los estudios sobre la secularización, con especial atención a los países de lengua alemana.

<sup>44</sup> Las distintas interpretaciones del fenómeno de la secularización en el mundo anglosajón han sido magistralmente resumidas y explicadas en la introducción al libro de S. J. D. GREEN, *Religion in the age of Decline. Organisation and experience in industrial Yorkshire, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press. Véanse especialmente de la página 5 a la 21.

<sup>45</sup> Robert WALLIS y Steven BRUCE ‘Secularization: The Orthodox Model’ en Steven Bruce, *Religion and modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press Oxford, Oxford, 1992, p. 8-31. Dicha interpretación debe mucho a la weberiana tesis del “desencanto del mundo” vinculada a la racionalización y burocratización de los estados en el mundo moderno.

por lo que resulta difícil clasificarlos temáticamente. Las tendencias analíticas de mayor éxito, no obstante, han sido catalogadas de forma solvente por Hugh McLeod. Antes de pasar a su enumeración conviene aclarar que los defensores de cada una de esas versiones a menudo persiguen objetivos muy diferentes: desde fijar la fecha inaugural del proceso hasta caracterizar teleológicamente el conjunto de factores que determinaron el cambio religioso.

En primer lugar, y siguiendo las tesis de Weber, se viene considerando que el avance de la ciencia fue uno de los elementos centrales del llamado “desencantamiento del mundo”. La difusión del conocimiento empírico dio lugar a una nueva legitimidad epistemológica y permitió que los científicos fueran paulatinamente desplazando a los clérigos como creadores y reveladores de certezas incontrovertibles.<sup>46</sup> Para un segundo grupo de sociólogos e historiadores, sin embargo, el motor del cambio fue la modernización socioeconómica experimentada por los países europeos durante el siglo XIX, junto a la consiguiente proliferación de nuevos retos y oportunidades que supuso ese periodo para los creyentes y sus líderes. Esta corriente subraya la importancia que en el proceso tuvieron otras alteraciones del orden tradicional, como el surgimiento de nuevas formas de ocio y entretenimiento, alejadas de la participación y del control clericales. Para un tercer grupo de estudiosos, a los que McLeod denomina “postmodernos”, lo realmente destacable del cambio religioso en las sociedades europeas fue la conservación del poder moral de las distintas iglesias hasta por lo menos la década de 1960. Según ellos, sólo a partir de entonces tuvo lugar la “verdadera” secularización y el definitivo alejamiento de la vida social y la vivencia religiosa. En último lugar, una cuarta tendencia interpretativa niega la aplicabilidad de la tesis al caso estadounidense y subraya la proliferación de nuevas creencias, movimientos y sectas religiosas en todo el globo. La tendencia hacia el pluralismo religioso y el aumento de la competitividad interconfesional serían, por tanto, los factores más relevantes de las transformaciones sufridas en la vida religiosa contemporánea. Pese a los enormes abismos teóricos existentes entre estas cuatro posturas, McLeod juzga que entre ellas existe un cierto acuerdo respecto a la centralidad de la secularización como elemento primordial del cambio religioso ligado a la modernización, así como sobre la importancia del siglo XIX en el desarrollo del mismo.<sup>47</sup>

En el ámbito de las relaciones políticas, el proceso no estuvo exento de una conflictividad que afectó especialmente a las dos principales instituciones implicadas en la

---

<sup>46</sup> Una visión que ha sido duramente criticada por el antropólogo estadounidense Talad ASAD en sus libros *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins U. P., Baltimore (Maryland) 1993 y, más recientemente en *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford U.P., Stanford (CA), 2003.

<sup>47</sup> Hugh MCLEOD, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. Macmillan, Londres, 2000, p. 4-11.

transformación religiosa: la Iglesia y el Estado. El historiador francés René Rémond, no obstante, propone superar el uso exclusivo de ambas instancias para dar razón del papel de la religión en las sociedades contemporáneas. Subraya la necesidad de conceder mayor atención en las monografías al papel jugado por la “sociedad civil”, que define como el actor colectivo compuesto por ciudadanos autónomos que no militan en el clero, en el ejército o en la clase política. Rémond repasa los dos últimos siglos de historia de Europa rastreando los rasgos más sobresalientes del proceso de secularización y fija su momento fundacional en la Revolución Francesa. A partir de la Constitución Civil del Clero decretada por la Asamblea Nacional en 1791 se abre un nuevo periodo de pugna entre las instituciones civiles y eclesiásticas por el ejercicio de la autoridad política y por el reconocimiento de la legitimidad soberana. La expansión de las atribuciones estatales, desde su perspectiva, fue el forzoso resultado de la reducción del poder político de las jerarquías eclesiásticas.<sup>48</sup> Su obra se centra precisamente en la evolución de las fluidas relaciones político-religiosas establecidas entre la iglesia, el estado y la sociedad civil. Basándose en el estudio de los procesos de secularización experimentados en varios países europeos, el historiador francés arguye que la religión ha sido paulatinamente relegada a un segundo plano en toda Europa. Dicha evolución pasó por tres etapas bien diferenciadas, que irían desde el inicial estado confesional al estado neutro resultante. Primero se produjo la anulación de la discriminación confesional; a continuación vino la desconfesionalización de los estados y, por último, la separación entre la iglesia y el estado en el marco de un estado liberal. Este patrón de desarrollo encaja bien con los cambios operados en la legislación francesa y en los estados nórdicos y centroeuropeos. No obstante, como el mismo autor reconoce, tanto Bélgica y los países católicos del arco mediterráneo, Italia y España, como la Grecia ortodoxa, sólo en la segunda mitad del siglo XX se vieron afectados plenamente por esa tendencia general.

Con todo, Rémond apunta la posibilidad de que el declive religioso aún no se haya consumado completamente. La brecha entre la moral religiosa y la pública se terminó de abrir en los años 60 del siglo pasado, cuando la mayoría de los estados europeos aprobaron leyes sobre divorcio, la abolición de penas para adúlteros y homosexuales, y toda una serie de medidas que pusieron en jaque la tradicional sanción civil de la moral religiosa. De este modo se consumaba finalmente la desidentificación entre pecado y delito, al tiempo que se sentaban las bases de una moral civil ajena, al menos

---

<sup>48</sup> René REMOND, *Religion et société en Europe: La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)* Editions du Seuil, París, 2000. Otra obra que analiza con solvencia el cambio religioso en la longue durée es Nigel ASTON (ed.), *Religious change in Europe, 1650-1914: essays for John McManners*, Clarendon Press-Oxford University Press, Nueva York, 1997.

parcialmente, a los factores religiosos que hasta entonces la habían informado. Esta transformación se debería a la creciente presión por el reconocimiento de una mayor autonomía individual y la erradicación de toda tutela moral sobre los ciudadanos por parte de instituciones sacras o civiles.<sup>49</sup>

Pero su argumentación va más allá. El profesor francés considera que, de llegarse a completar el proceso de secularización en los países europeos, la religión podría estar en serio peligro de desaparición. Este posible resultado no sería tanto el fruto de la acción política emprendida por las agencias estatales y la legislación laicista, al menos de forma directa, como de la marginación social de la religión, lo que él denomina “la profanación del Siglo”. Dicha situación resulta apreciable en “toda actividad colectiva” e implica el ocaso de la religión como “elemento regulador de las prácticas sociales y de las creencias privadas”. De manera que, como corolario de la larga lucha por la laicización de la sociedad y del estado, la religión en la actualidad “ya no inspira las creencias colectivas ni dicta valores compartidos”. Lo más interesante de la argumentación es que Rémond no considera que estas profundas transformaciones sean debidas al interés o la acción de los gestores públicos o de los grupos de presión, ni las contempla como el resultado de un ataque a la religión, sino que las cree motivadas por una tendencia histórica hacia la liberación de las conciencias. Y aquí el historiador francés parece abordar un proceso histórico reciente sin un sujeto protagonista: ni los estados, ni las iglesias serían completamente responsables del mismo, sino que sería la consecuencia de “la creciente indiferencia religiosa”.<sup>50</sup>

Como complemento de este análisis y centrándose en el ámbito de la sociedad civil, una amplia variedad de historiadores, sociólogos de la religión y teólogos, se han referido a determinados cambios socio-económicos asociados a la secularización para dar cuenta de su intensidad, ritmo y alcance en los países occidentales. Entre ellos destaca el de la urbanización, ligado a la industrialización. Este marco interpretativo fue elaborado en los años 1960 por el teólogo estadounidense Harvey Cox, aunque la irreligiosidad de las ciudades modernas fuera ya denunciada por el clero católico y protestante británico y escocés desde 1830. En una de las obras de referencia de la teología de la secularización, Cox defendió por primera vez que el traslado masivo a las ciudades de la mayor parte de la población y la conservación de las religiones tradicionales resultaban incompatibles en la práctica.<sup>51</sup> A su juicio, el origen del fenómeno se remontaba a la

---

<sup>49</sup> René REMOND, *Religion et société en Europe...*, p. 199-200.

<sup>50</sup> René REMOND, *Religion et société en Europe...*, p. 200.

<sup>51</sup> Harvey COX, *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Península, Barcelona, 1968 (1960).

Grecia y la Roma clásicas. La religión, vinculada originalmente a los ciclos de la producción agraria, en el seno de sociedades rurales regidas por las clientelas ahormadas por el parentesco, no fue exitosamente adaptada en las ciudades. En ellas, las prácticas sociales y la lealtad a las leyes civiles entraban frecuentemente en contradicción con el mantenimiento de la tradición religiosa. Siglos después, las grandes urbes industrializadas pobladas por sujetos individualistas, consumistas y fragmentados, se convertirían en el escenario en el que se dieron los mayores avances secularizadores. En esa misma línea han abundado otros estudios sociológicos que pretenden demostrar la inevitable desmembración y posterior desaparición de las comunidades de creyentes y la anomia de los urbanitas; a lo que, en conjunto, llamaron proceso de “socialización”.<sup>52</sup>

Ahora bien, esta identificación entre la religiosidad individual y colectiva con el pasado y con las zonas rurales enfrentada a la irreligión moderna y urbana resultaba demasiado mecanicista, poco sostenible historiográficamente y, por lo tanto, ha sido objeto de una profunda revisión.<sup>53</sup> No en vano, el vínculo entre urbanización y secularización ha sido puesto en tela de juicio por los resultados de las investigaciones llevadas a cabo en varias capitales europeas. A decir del historiador Hugh McLeod, el impacto de la expansión urbana en las prácticas religiosas fue mucho más complejo de lo que teólogos y sociólogos estaban dispuestos a reconocer. A pesar de los exigentes retos que suponían para las instituciones religiosas el incremento exponencial de su feligresía y la multiplicación de los problemas sociales y morales a los que había de dar respuesta, la religión, entendida como práctica y conjunto de normas, puso a disposición de los habitantes de las emergentes urbes industriales europeas un conjunto de recursos de gran valía. McLeod resalta la importancia de los que considera más destacados: una identidad colectiva<sup>54</sup> basada en una solidaridad natural, un orden moral ante el caos circundante y una protección frente a un ambiente hostil. De ahí que este historiador británico, frente a la postura defendida por Harvey Cox y sus seguidores, apunte a la emergencia del pluralismo de creencias y a la correspondiente destrucción de la unidad religiosa como las principales secuelas del proceso urbanizador para los distintos credos e iglesias.<sup>55</sup> De este modo, al estudiar el incremento del número de fieles y la enorme

---

<sup>52</sup> Bryan WILSON, *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p.154.

<sup>53</sup> Sobre las aportaciones de las tendencias “revisionista” y “ortodoxa” en torno a la teoría de la secularización existe un excelente estado de la cuestión en la introducción de Hugh MCLEOD, (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, Routledge, Londres, 1995, obra del editor del volumen.

<sup>54</sup> Sobre esta cuestión, muy presente en la obra de Mc Leod, véase también el excelente análisis teórico sobre la naturaleza y el uso del concepto de «identidad» en historia y en ciencias sociales que ofrece Furio Cerruti, en “Political identity and conflict: a comparison of definitions”, Furio CERRUTI y Franco RAGIONERI, *Identities and Conflicts. The Mediterranean*, Palgrave. Nueva York, 2001, p. 22-39.

<sup>55</sup> Hugh MCLEOD, *Religion and the people in Western Europe*, Oxford University Press, Londres. 1981, p. 75-97.

expansión de nuevas denominaciones cristianas, como el metodismo y el inconformismo en el Reino Unido entre 1840 y 1900, McLeod y otros analistas anglosajones llegan a afirmar que la secularización ha de entenderse principalmente como un reflejo de la moderna tendencia a alcanzar mayores niveles de pluralismo religioso y no como la paulatina desaparición de la religión de las principales ciudades de occidente.<sup>56</sup> En un trabajo reciente, este autor ha vuelto a defender esta postura haciendo un análisis comparado del cambio religioso en tres países de trayectorias bien dispares: Reino Unido, Francia y Alemania. Empleando fuentes tan diversas como memorias de clérigos y ciudadanos, estadísticas parroquiales, periódicos y boletines de diversas sociedades religiosas, McLeod pinta un panorama religioso urbano decimonónico mucho más rico y variado.<sup>57</sup> Esta nueva descripción aporta un mayor grado de sofisticación a las interpretaciones del cambio religioso, al combinarse en su análisis factores como la dotación de recursos y la distribución geográfica de las parroquias, la anatomía confesional de las zonas estudiadas y la heterogénea presencia regional de personal religioso.

Sin embargo, al tratar de explicar el desarrollo de las ideas secularizadoras, los historiadores también deben dar cuenta de las transformaciones diacrónicas de la percepción social de la naturaleza de la propia religión. Con ello consiguen mejorar su explicación de las múltiples relaciones existentes entre la religión y el mundo urbanizado. Es decir, así pueden explicar cómo las cambiantes definiciones pragmáticas de la misma, dispares en diferentes momentos y regiones, se vieron seriamente afectadas por la creciente polarización existente entre las clases sociales. En este sentido, fue en las emergentes ciudades decimonónicas donde la fragmentación religiosa de la sociedad civil se puede apreciar más claramente, diferenciándose de forma creciente una “religiosidad liberal e ilustrada”, parcialmente exenta de ritualismo, practicada por las clases medias urbanas y cualificadas; y el conjunto de vivencias y prácticas de las clases medias-bajas y de la clase obrera, teñidas de un carácter mucho más ortodoxo y tradicional.<sup>58</sup> Esa disparidad de límites prácticos del hecho religioso, de su experiencia y de su caracterización por parte de los propios protagonistas se reproduce en ocasiones de forma acrítica por los observadores que analizan el fenómeno. Lo que, a su vez, trae

<sup>56</sup> Callum G. BROWN, ‘A Revisionist Approach to Religious Change’ y Hugh McLeod, “Secular cities? Berlin, London and New York in the Later Nineteenth and Early Twentieth Centuries”, ambos en Steven Bruce *Religion and modernization...*, p.31-59 y 59-90, respectivamente.

<sup>57</sup> Hugh MCLEOD *Secularisation in Western Europe...* Passim

<sup>58</sup> Lucian HÖLSCHER, “Secularization and urbanization in the Nineteenth century. An interpretative model” en Hugh McLeod, *European Religion in the Age of Great Cities...*, Routledge, Londres, 1995, p. 263-289, p. 276. Esta categorización, realizada a partir de los datos tomados del caso alemán, resulta menos aplicable a la zona sur del continente europeo, donde la religiosidad popular desbordaba a menudo las pautas marcadas por la ortodoxia.



consigo una enorme variedad de complicaciones a la hora de establecer los necesarios modelos comparativos diacrónicos entre naciones y clases sociales.

También se han constatado tendencias específicas de alcance continental. Por ejemplo, parece probado que las diversas iglesias europeas pugnaron duramente con los diferentes Estados hasta 1914 con el fin de mantener intacta, e incluso aumentar, su presencia y preeminencia social. Al parecer alcanzaron un éxito notable en determinadas zonas y naciones, como la nacionalista, católica y liberal Bélgica decimonónica.<sup>59</sup> Las diferentes instituciones eclesiásticas europeas desplegaron un nuevo repertorio de acción para mantener e incrementar la lealtad de sus correligionarios. El análisis de las alianzas políticas que sellaron quedan fuera de los objetivos de estudio de esta introducción, pero se pueden cotejar sus efectos. En primer lugar, estas iniciativas avivaron los enfrentamientos interconfesionales en las zonas de convivencia de minorías judías y cristianas, al tiempo que abrieron el mercado pluralista de creencias en las que tradicionalmente habían estado dominadas por una religión oficial monopolista. Por ende, al margen de los distintos niveles de implantación político-social de las distintas iglesias, los representantes de los distintos credos practicados en Europa siguieron una estrategia dual desde mediados del siglo XIX hasta la Gran Guerra. Por un lado, se asistió a una mayor implicación clerical en la organización y desarrollo de acciones comunitarias en defensa de la fe. Acompañada, allí donde alcanzaron los recursos, por la renovación de los sistemas de organización parroquial, la multiplicación de las asociaciones voluntarias y el crecimiento del personal clerical. Pero, por otro, también incrementaron la participación y movilización de efectivos laicos en dichas tareas, tradicionalmente reservadas al clero. Con todo, hubo ciudades y regiones que sí que fueron testigos de la “descristianización de las masas” y del avance del espíritu secularizador, sin que ello llegara a significar la total desaparición de la religión de las relaciones políticas y sociales. McLeod se centra en seis espacios de secularización de la vida sociopolítica en los que se puede percibir su impacto de forma más adecuada. A saber: el campo de las creencias individuales, el de las prácticas formales de la religión, el lugar de la religión en las instituciones públicas, su aparición y tratamiento en el “debate público”, su significado como un indicador de identidad y finalmente su relación con la cultura popular.<sup>60</sup> Como se verá a continuación, la mayor parte de los ensayos que abordan la secularización han fijado su atención en uno o varios de estos aspectos.

---

<sup>59</sup> Véase Vincent VIAENE, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pious IX (1831-1859). Catholic Revival, Society and Politics in XIXth Century Europe*, Leuven University Press, Leuven, 2001.

<sup>60</sup> Hugh MCLEOD, *Secularisation in Western Europe...*, p. 285.

Junto a ellos conviene destacar aquí otros elementos presentes en el análisis historiográfico del cambio religioso y cultural. En primer lugar, son la identidad, las ideas y la acción de los protagonistas de dichas transformaciones los factores que mayor atención suscitan hoy entre los especialistas. Sus prácticas y discursos, sus redes asociativas y sus objetivos políticos centralizan en la actualidad gran parte de las páginas dedicadas al tratamiento historiográfico de la cuestión. En su mayoría, los sectores secularizadores adoptaron un firme compromiso con su condición ciudadana, identificada con la tolerancia religiosa y la autonomía espiritual de la sociedad civil. Uno de esos grupos ha sido objeto de estudio por parte de la historiadora Jacqueline Lalouette. En su trabajo sobre el librepensamiento, describe su aportación al desarrollo contemporáneo de la sociedad civil, la democracia y la intelectualidad francesas.<sup>61</sup> Su investigación viene a confirmar, por un lado, la intensa participación de los librepensadores en la configuración de una ciudadanía laica francesa desde 1848. Figuras destacadas del movimiento impulsaron entonces desde el gobierno medidas como la laicización de la enseñanza y de los servicios sociales, y la separación entre la Iglesia y el Estado aprobada en 1905. Asimismo, la exclusión política del clero y de todo rastro de dogmatismo religioso de los planteamientos educativos y morales fueron los ejes centrales de las doctrinas de líderes como Edgard Quinet, Jules Ferry o Waldeck-Rousseau. Por otra parte, sus banquetes, reuniones y ceremonias civiles no sólo fueron expresión de una identidad laica y civilista de corte republicano y radical, y una cantera de ciudadanía, sino que, al sustituir los ritos de paso cristianos, pretendían promover una profunda renovación de la conciencia nacional y contribuir a crear una nueva estructura moral para los individuos. La decidida apuesta por la tolerancia religiosa, la defensa de una religión natural o racional ajena a cualquier práctica religiosa institucionalizada y la neutralidad confesional del estado, derivada de la separación iglesia-estado, fueron las bases ideológicas de esta corriente.

Del mismo modo, las redes sociales y políticas generadas por las diversas asociaciones, clubes y publicaciones librepensadoras fueron ganando terreno en muchas localidades francesas hasta 1914. Fue a partir de entonces cuando el movimiento entraría en una fase de declive que lo abocaría a una franca regresión durante el periodo de entreguerras y a su práctica desintegración después de 1945. Con todo, su aportación a la vida política y cultural francesas, concluye Lalouette, resulta crucial a la hora de entender la consolidación de un tipo secularizado de ciudadanía y del conjunto de valores científicos y morales de impronta laica que caracterizan a la democracia francesa. En cuanto al paradójico fracaso histórico de las liturgias civiles alternativas a las cristianas, la

---

<sup>61</sup> Jacqueline LALOUETTE, *La libre pensée en France 1848-1940*, Albin Michel. París, 1997.

historiadora apunta como factor determinante la pervivencia de la asociación entre lo católico y lo francés en la conciencia colectiva. Dicha asimilación ha seguido mostrando su imbatible monopolio de la codificación ritual y canonización de los cambios esenciales en las trayectorias existenciales de los ciudadanos franceses.

En cuanto a la extensión y distribución geográfica del librepensamiento organizado francés, frente a lo que afirma Rémond en su clásico estudio del anticlericalismo<sup>62</sup>, Lalouette sostiene que no estuvieron determinadas por la presencia dominante y la presión social y política de núcleos clericales y ultramontanos.<sup>63</sup> El talante anticlerical del librepensamiento no debe entenderse, por lo tanto, como mera reacción religiosa ante las posturas confesionalizadoras, sino que respondería a una condición previa, y básica, de esta corriente: la indiferencia religiosa.<sup>64</sup> No en vano cabría apuntar que fue ese mismo aspecto el que más poderosamente llamó la atención a los políticos anglosajones y misioneros protestantes que visitaron la Europa mediterránea durante el siglo XIX. El fenómeno era percibido como un síntoma patológico asociado a la irrupción de la modernidad en sociedades tradicionales en decadencia socioeconómica e imputable, sólo parcialmente, a la existencia de grupos radicales y heterodoxos como librepensadores y masones. El resultado de su acción combinada resultaba evidente: la desintegración del orden religioso y social imperante durante siglos. No obstante, su crítica a la indiferencia religiosa estuvo teñida, al igual que la realizada por la jerarquía católica, de un carácter confesional que iba informada de una visión nacionalista insistente en el retraso y degeneración latinas frente al pujante y devoto norte protestante.<sup>65</sup>

Por consiguiente, se puede concluir que las aportaciones recientes de la historiografía europea sobre el cambio religioso ligado a la modernidad conceden mayoritariamente aplicabilidad a la tesis de la secularización, si bien es también notable la tendencia a diferenciar las esferas política y civil a la hora de explicar su plasmación. Al mismo tiempo, se concede una creciente importancia al estudio del “mercado de las creencias” y de su ampliación, ya fuera por el surgimiento de nuevos credos políticos, ya por la entrada de en él de otras confesiones o religiones. Tanto es así que, como

---

<sup>62</sup> René REMOND, *L'Anticléricalisme a France*.

<sup>63</sup> Sobre esta confrontación entre republicanos y clericales abunda Lalouette en los trabajos recogidos en su libro *La République anticléricale : XIXe-XXe siècle*, Editions du Seuil, París, 2002.

<sup>64</sup> Este argumento y los mapas que ilustran la dispar integración regional de los colectivos enfrentados en Jacqueline LALOUETTE *La libre pensée...* p.45-48. Véase también André Sigfried, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la troisième République*, Armand Colin, París, 1962 (2ª ed.).

<sup>65</sup> Véase, entre otros muchos ejemplos, Frederick MYERICK, *The Church in Spain*, Wells Graner, Darton and Co., London, 1892. Meyrick, un misionero protestante en España y canónigo de Lincoln, resumía así su informe: “El presente estado de cosas (en España) es el que sigue: Una iglesia empobrecida y lánguida recibe el apoyo de los nobles y de la clase política por ser su instrumento político, pero ha perdido su influencia sobre las clases medias y los comerciantes, que se han entregado al escepticismo y la incredulidad”. La traducción es mía.

señalaron los trabajos de Brown, McLeod y de la Cueva<sup>66</sup> de los años noventa, la secularización había de ser entendida en términos de conflicto entre modos alternativos y excluyentes de entender el orden social y moral, pero también entre colectivos humanos movilizadores. De este modo, el secularismo decimonónico adquirió un carácter anticlerical en países de tradición católica como Francia, Italia y España. No en vano, sus momentos de mayor actividad coincidieron con una profunda renovación de las estrategias, asociaciones y actividades eclesiales. La reacción eclesial católica durante el siglo XIX alcanzó unas dimensiones que dificultan cualquier posible comparación con las de otras organizaciones religiosas. Como recuerda Daniele Menozzi, “tras la época de la revolución, el mundo católico [respondió] ante el proceso de secularización con la propuesta (...) de un retorno a la *societas christiana*”.<sup>67</sup> Para alcanzar dicho fin puso en marcha una serie de técnicas de ocupación y creación político-religiosa de espacios y medios públicos para reactivar el compromiso confesional. Como consecuencia surgieron nuevos conflictos entre diversos grupos de creyentes y se asistió a una progresiva concentración del poder en manos de las jerarquías clericales y del Papa para supremo director de esa vuelta atrás. La manipulación y la recomposición dogmática y ritual de la religión también jugaron un importante papel en la reconstrucción de la identidad católica en el periodo posterior.<sup>68</sup> Al mismo tiempo, la literatura romántica fue fijando un nuevo canon cristiano de Edad Media que, en manos de los publicistas católicos, sería incorporado al mito antilaico. Ante la constante incertidumbre que parecía acompañar a los tiempos modernos, la Cristiandad medieval se presentaba como la Edad de Oro del equilibrio de poderes, en los que la Iglesia desempeñaba un papel estructural protagonista imponiendo el acatamiento de una teología política inmovilista basada en un reparto muy beneficioso de funciones.

Quienes en España compartían dicho ideario trataron sin fortuna de alcanzar sus metas en las negociaciones, aprobación y posterior aplicación del Concordato de 1851. El documento, una limitada tentativa de *aggiornamento* de las posturas del estado español y Roma promovida con los moderados en el poder, no resolvió todos los problemas que abordaba pero ratificó la confesionalidad del Estado y sirvió de referente constante en las posteriores protestas de la jerarquía contra su incumplimiento. Recientemente ha sido objeto de un estudio de sesgo tradicional que, pese a aceptar el avance del indiferentismo

---

<sup>66</sup> Entre otros, Julio DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria, 1874-1923*, Universidad de Santander, Santander, 1994, e id. “The Stick and the Candle: Clericals and anticlericals in Northern Spain, 1898-1913”, *European History Quarterly*, nº 26, 1996, p. 241-265.

<sup>67</sup> Daniele MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Piccola Biblioteca Einaudi, Turín, 1993, p. 136.

<sup>68</sup> Julio DE LA CUEVA, “Inventing Catholic Identities in Twentieth-Century Spain: The Virgin Bien-Aparecida, 1904-1910”, *The Catholic Historical Review*, 87, 2001, p. 624-642.

y el racionalismo, no se detiene a valorar la relación de su materia con la secularización en curso.<sup>69</sup> Desde una perspectiva ampliada del paradigma de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que incluye el análisis de la prensa y de las relaciones internacionales, Brigitte Journeau detalla en su obra el estado de las principales instituciones eclesiásticas y el efecto que tuvieron en ellas la puesta en práctica de las medidas concordatarias. Su atención se centra fundamentalmente en las tensiones que jalaron las relaciones entre los gobiernos liberales y los representantes de la iglesia oficial. Apoyándose en una amplia documentación, defiende hipótesis que parecían superadas desde hace tiempo. Dos ejemplos, Journeau afirma que la iglesia conoció la persecución en la década que media entre 1834 y 1844, y que, sin embargo, el compromiso carlista del clero desapareció en 1839.<sup>70</sup> Con todo, la obra aporta material de primera mano que permite declarar que la independencia de su iglesia frente al poder secular fue el principal objetivo político de Pío IX y, además, analiza con detenimiento los medios de que se valió para alcanzarla.

No obstante, la Iglesia hispana no pudo o no supo cubrir las demandas de una sociedad en transformación. El historiador canadiense William J. Callahan ha subrayado en diversos trabajos la inoperatividad y la inadecuación que durante buena parte del siglo XIX acusaron las estructuras eclesiásticas hispanas para desarrollar sus tareas pastorales y atender eficazmente la salud espiritual de la ciudadanía.<sup>71</sup> En un primer periodo, como resultado de las políticas desamortizadoras y exclaustradoras practicadas por los diversos gobiernos revolucionarios. La sensible pérdida de recursos humanos y económicos la condujo a un forzado retraimiento. Y a algunos de sus miembros, a la inmersión en el carlismo. Por otro parte, su heterogénea implantación en la península se distinguió por una mayor presencia en las zonas con mayor concentración de propietarios y de ciudadanos enriquecidos. El escaso proletariado urbano, condensado hasta la década de 1870 en Cataluña y algunos focos dispersos de Madrid y de Euskadi, y la pequeña burguesía comercial y funcionarial fueron formando el grueso del público de todo tipo de reuniones y actos republicanos y obreristas. Movimientos que, junto con el liberalismo recibían el anatema pontificio y la crítica de los católicos intransigentes.

Para completar este capítulo introductorio parece aconsejable realizar algunas consideraciones finales en torno al movimiento anticlerical español. En primer lugar, el anticlericalismo ha sido relacionado por la antropología cultural con el arraigado rechazo

---

<sup>69</sup> Brigitte JOURNEAU, *Église et État en Espagne au XIXe Siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Septentrion, Villaneuve d'Ascq, 2002.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 401.

<sup>71</sup> "An organizational and pastoral failure: Urbanization, industrialization and Religion in Spain, 1850-1930", en Hugh MCLEOD, (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities*, p. 43-60.

al clero católico en las sociedades tradicionales mediterráneas, con lo que se concede al fenómeno un rango estructural ahistórico. Desde esta óptica, los elementos subjetivos e inconscientes, presentados en ausencia de contexto y partiendo de una supuesta inmutabilidad temporal de las actitudes colectivas, ocupan un lugar central a la hora de explicar la emergencia del movimiento.<sup>72</sup> La reacción contra el clero y los rituales católicos, en esta línea de argumentación, estuvo motivada no ya por las prácticas políticas y económicas del Estado o del clero, ni siquiera por la cosmovisión defendida por la Iglesia, sino que los que quemaron conventos y mataron curas actuaron contra la “institución religiosa de la cultura”.<sup>73</sup> A juicio de Manuel Delgado, por ejemplo, los motines sacrofóbicos han de entenderse como “forma de revancha” en los que la violencia es “un signo que produce un significado” alternativo a los modelos ofrecidos por la jerarquía católica. Por estas razones, las algaradas anticlericales deben considerarse como contrarrituales que, habida cuenta de la intemporal desafección popular de la liturgia católica ortodoxa, lejos de alterar la jerarquía sagrada de la representación social, “se burlaban de un dios tragicómico”.<sup>74</sup> Para entender mejor esta interpretación de la raíz y del sentido del anticlericalismo hispano habría que tomar en cuenta el hecho de que la mayor parte de los acontecimientos en los que Delgado fundamenta su aquilatado expediente interpretativo se concentran en la última guerra civil española. Dado que estos datos se toman como referente casi único para teorizar sobre el sentido global del movimiento, quizá resultaría más enriquecedor tener en consideración su unicidad y su carácter histórico y, por lo tanto, su radical arraigo a los espacios y tiempos en los que sucedieron.

Frente a este enfoque, lastrado por una percepción sincrónica de las realidades sociales, ajeno a las funciones no meramente simbólicas y trascendentes de la religión y del clero católicos, algunos historiadores como Rafael Cruz, Demetrio Castro y Manuel Pérez Ledesma han intentado rescatar la naturaleza política de las manifestaciones de anticlericalismo.<sup>75</sup> Desde esta perspectiva han podido observar que la mayor parte de las

---

<sup>72</sup> Desde la antropología y los estudios literarios, véanse respectivamente Manuel DELGADO RUÍZ, *Lucas iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Ariel, Barcelona, 2001 y Timothy MITCHELL, *Betrayal of the Innocents: Desire, Power and the Catholic Church in Spain*, PUP, Philadelphia, 1998.

<sup>73</sup> Manuel DELGADO RUÍZ, *Lucas iconoclastas...*, p. 33.

<sup>74</sup> Ibidem. 174-176.

<sup>75</sup> Véanse Demetrio CASTRO ALFÍN, “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA, *Cultura y Movilización en la España contemporánea*, Alianza, Madrid, 1997, p. 197-220; Rafael CRUZ, “Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio”, *Ayer*, nº 27, 1997, p. 219-229; y Manuel PÉREZ LEDESMA, “Teoría e historia. Los estudios sobre anticlericalismo en la España contemporánea”, en Manuel SUÁREZ CORTINA, *Secularización y laicismo en la España contemporánea (II Encuentro de Historia de la Restauración)*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, p. 341-368.

explosiones violentas de anticlericalismo popular, no sólo coincidieron cronológicamente, sino que estuvieron directamente relacionadas con graves crisis políticas y bélicas. Los graves altercados anticlericales de 1820-1823, 1834-1836, 1868, 1901-1909 y 1936-1939 en España coincidieron con los estallidos de guerras civiles, revoluciones y profundos cambios políticos. Los motivos de los motines anticlericales habría por tanto que buscarlos en la lucha desatada por la significativa intervención que parte del clero tuvo en la vida política nacional, que llegó a ser muy intensa en durante esos periodos.<sup>76</sup> Por tanto, el anticlericalismo hispano tendría un carácter reactivo, disímil a la versión que Lalouette ofrece del movimiento francés, y cuyas expresiones violentas habrían estado provocadas mayormente por el respaldo mayoritario de la jerarquía católica a las propuestas y actividades del carlismo y demás opciones de extrema derecha española, hasta por lo menos la década de 1960.

La puesta en práctica de los presupuestos defendidos por esta corriente historiográfica no supone una mera vuelta a la tradicional historia de las instituciones sino que, al enmarcarse en la historia de los movimientos políticos y sociales, pretende aportar datos relativos a la organización y movilización de recursos civiles para determinar la creación y transformación de identidades colectivas. Una condición importante para ello, en opinión de estos autores, es que el observador de este tipo de fenómenos tenga en consideración la presencia, o no, de oportunidades políticas como las que parecen converger en las crisis violentas del caso español. Esta visión del problema viene a enriquecer el análisis planteado por autores clásicos<sup>77</sup>, excesivamente centrados en las relaciones entre la iglesia y el estado, y que dejaban a un lado la acción de la sociedad civil. Por ejemplo, John C. Schapiro consideraba el anticlericalismo como un movimiento social y político que se definió en el arco mediterráneo de la Europa occidental durante el siglo XIX. Según esta visión los objetivos del anticlericalismo, fundamentalmente anticatólico, se limitaban a tratar de resolver la cuestión de si era el estado quien debía ser superior a la iglesia o viceversa.<sup>78</sup> El programa máximo anticlerical latino coincidiría con las reclamaciones y políticas impulsadas por el pensamiento laicista francés, esto es, la separación entre la Iglesia y el Estado, la secularización de la enseñanza y de la familia, así como la desaparición de todo rastro de religión oficial de la vida social y de las

---

<sup>76</sup> Manuel PÉREZ LEDESMA, "Teoría e Historia...", p. 360-361. Esta idea ya la avanzó Benedetto CROCE en *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milán, 1991 (1942).

<sup>77</sup> Véase Robert GRAHAM, *Vatican Diplomacy. A study of Church and State on the international plane*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1959.

<sup>78</sup> John S. SCHAPIRO, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, Van Nostrand Ltd., Toronto, 1967.

instituciones públicas.<sup>79</sup> Con ello, no obstante, se soslaya la radical novedad de convivencia y mutuo respeto sostenido interesadamente en los planteamientos liberales decimonónicos. Precisamente por ese motivo, esta Tesis parte de las primeras “cruzadas” que se lucharon contra la Revolución y el Imperio franceses y llega al puerto del cumplimiento del programa anticlerical con en el Proyecto no promulgado de Constitución Federal de 1873, cuyo artículo 35 declaraba la separación de la Iglesia del Estado.

El haz de cuestiones presentadas en esta introducción compone el marco analítico en el que se desenvuelve esta Tesis Doctoral. La organización de las diversas fuentes documentales en capítulos cronológicos se debe a la necesaria contextualización histórica de los temas tratados en un período que abarca ochenta años. Su selección, por otra parte, ha estado guiada por la necesidad de dar cuenta de todos ellos para poder alcanzar una comprensión ordenada de los mismos. Asimismo, la disparidad de fuentes empleadas se ajusta a la heterogeneidad de las cuestiones que se tratan en las siguientes páginas. Se ha pretendido con ello aportar un acercamiento al cambio político, a la emergencia de la modernidad y al conflicto clerical-anticlerical en el que se puedan escuchar las voces de obispos, diputados, ministros y diplomáticos, pero también de periodistas y sacerdotes, de escritores y polemistas.

Por último, conviene recordar que se ha adoptado un análisis en perspectiva comparada, principalmente en aquellas cuestiones que afectaron a otras naciones de cultura católica, en la que los paralelismos con el caso español resultan más evidentes. Por tanto, las referencias al caso francés y a los distintos casos italianos, así como la comparación con las repúblicas latinoamericanas o a la Europa atlántica, fueron surgiendo como una necesidad apremiante en el proceso de realización de la Tesis. Pero no sólo con el objetivo de enriquecer la presentación de los resultados de la investigación, sino para orientar su perspectiva y para contextualizar el carácter de los discursos y de los acontecimientos que aborda.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Varios estados de la cuestión han abordado el estado de estos trabajos en el entorno hispano. Veánse Julio DE LA CUEVA MERINO, “La cuestión clerical-anticlerical en la historiografía española”, en Germán Rueda (ed.) *Doce estudios de historiografía contemporánea* Servicio de Publicaciones de la Universidad, Santander, 1991, p. 121-142; M. Pilar SALOMÓN CHELIZ, “Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo”, *Historia Social*, nº 19, 1994, p. 113-128; y Rafael CRUZ, “Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del Milenio”, *Ayer*, nº 27, 1997, p. 219-229.

<sup>80</sup> Interesantes reflexiones a este respecto se pueden encontrar en el artículo de Demetrio CASTRO ALFÍN “Comprender comparando: Valores de una búsqueda en historia y ciencias sociales”, *Studia Historica. Historia contemporánea*, 10-11, 1992-1993, p. 77-90, y en el capítulo dedicado a la comparación histórica de Jürgen KOCKA en *Historia social y conciencia histórica*, Marcial Pons, Madrid, 2002, p. 43-64.



## **Capítulo 1. Cruzada, revolución y reacción**

En este capítulo se reflexiona sobre las dimensiones religiosas de la crisis final del Antiguo Régimen y de los albores del liberalismo hispano. Para ello se han distinguido tres períodos clásicos que permiten un más cabal entendimiento de la evolución de los acontecimientos. La primera sección sienta las bases del uso político de la religión que se llevó a cabo en las repetidas llamadas a la resistencia contra los ejércitos franceses tanto en 1793 como en 1808. Se trata de verter luz sobre la naturaleza diversa de ambas tentativas así como sobre sus dispares resultados poniendo énfasis en la presencia de elementos religiosos en el discurso legitimizador de las dos guerras. A continuación se analiza la “Revolución Española” iniciada en 1808 y que sacudió los cimientos políticos y religiosos de la Monarquía. Por tanto, el análisis del momento gaditano permitirá conocer la naturaleza y el alcance de las políticas reformistas impulsadas por el liberalismo constituyente y las resistencias a las que debió hacer frente, tanto por parte de los josefinos como de los patriotas reaccionarios. En la última sección del capítulo se exploran los rasgos fundamentales de la primera restauración fernandina en la que el clero selló su destino político al aliarse, casi en su totalidad, con las opciones absolutistas impulsadas por Fernando VII para recuperar la llamada “plena soberanía regia”. El capítulo, por lo tanto, aporta una valoración amplia de las principales líneas de falla que se irán abriendo en el debate nacional y la naciente opinión pública con respecto al papel que la fe y el clero debían de jugar en el nuevo régimen. Un régimen, conviene subrayar, al que los jerarcas de la Iglesia observarían con recelo, cuando no con abierta hostilidad.

## 1. 1. Cruzada

El pueblo consagrado en 1808 surge como sujeto definido a través de las luchas desencadenadas por la entrada del ejército invasor en la primavera de aquel año. Ahora bien, quince años atrás sus principales características ya habían sido definidas por los publicistas y predicadores encargados de dotar a los súbditos de la Corona de razones para luchar contra los ejércitos de la Convención. Entre dichos atributos pronto despuntó la catolicidad del reino, entendida como elemento fundante de la comunidad amenazada. España era antes que nada un reino cristiano. La religión heredada también dotaría de unidad en 1808 a un conjunto de territorios y pueblos extendidos en tres continentes, que hasta entonces la habían extraído del hecho de compartir un rey. Con la familia real en Bayona y un rey extranjero sentado en el trono de Madrid, el factor religioso jugaría de nuevo un papel determinante en la generación y difusión de una imagen patriótica de contornos bien definidos. Ahora bien, la identificación del pueblo hispano con la causa católica tuvo efectos bien distintos en situaciones políticas tan dispares como las de 1793 y de 1808.

El recurso a la tradicional catolicidad de la Monarquía como factor substantivo de la nación y paradigma de las supuestas esencias patrias no eran nuevo ni exclusivo de España. Entre las demás “naciones católicas” quizá el caso más paradigmático sea el de Polonia, cuya integridad territorial fue amenazada por los protestantes prusianos y por los rusos ortodoxos durante el siglo XVIII.<sup>81</sup> Tampoco las naciones con mayor solera protestante y/o secular se vieron libres de enlazar solidaridades políticas con sus creencias ultraterrenas en sus periodos de formación. En este sentido, la nación secular y/o protestante por antonomasia, los Estados Unidos de América, también halló en la protección de la fe cristiana la sólida base en la que justificar su existencia.<sup>82</sup> Por supuesto, frente a los embates revolucionarios, algo similar también se daría en la Francia contrarrevolucionaria.<sup>83</sup>

Esta primera sección se organiza del siguiente modo. El primer apartado se esboza brevemente el marco teórico elegido para pasar a continuación al examen de los rasgos principales de la sacralización de la lucha y de la identidad hispanas tanto en 1793 como en 1808. A continuación se abordan los contrastes existentes entre ambos procesos

---

<sup>81</sup> Brian PORTER, “The Catholic Nation: Religion, Identity and Narratives of Polish History”, *The Slavic and Eastern European Journal*, vol. 45, n. 2, 2001, p. 289-299.

<sup>82</sup> Michael LIENESCH, “The Role of Political Millennialism in Early American Nationalism”, *The Western Political Quarterly*, Vol. 36, No. 3, 1983, p. 445-465.

<sup>83</sup> Edward J. WOELL, “Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801-1906”, *The Catholic Historical Review*, Vol. 88, No. 1, 2002, p. 17-41.

bélicos para subrayar la especificidad del momento histórico que se inició el dos de mayo. La última parte de este capítulo contiene unas reflexiones finales sobre los discursos belicistas y movilizadores basados en una matriz religiosa y sobre la distinta suerte que corrió el uso estratégico de la herencia religiosa en dos contextos políticos distintos.

Antes de entrar de lleno en el análisis de ejemplos concretos de esa asimilación de los mensajes políticos y religiosos entorno al 1808 hispano, conviene establecer claramente el marco teórico-interpretativo empleado aquí. Uno de los mayores expertos en el estudio de la secularización, el sociólogo Steve Bruce, ha puesto de relieve recientemente el doble efecto, de identificación y de distinción, derivado de la identificación nacionalista con la herencia religiosa patria.<sup>84</sup> Dicha operación produce, por un lado, una identificación automática entre los que forman ese “nosotros” hermanado por unos lazos sacros que unen estrechamente a los más diversos miembros de la comunidad nacional y los hacen, a su vez, integrantes de la comunidad política. Dotados de un legado común y de unos rasgos compartidos fácilmente identificables, los creyentes se convierten en miembros de un sujeto colectivo que se reconoce como soberano. Merced a su asimilación a la comunidad de creyentes se convierten en ciudadanos. En este caso, católicos. La segunda consecuencia de ese solapamiento de pertenencias a las comunidades religiosa y política tiene un carácter excluyente respecto a las demás naciones. Con él se refuerza el concepto de que los que no pertenecen a la comunidad de creyentes y de nacionales se convierten inmediatamente en distintos, en “los otros”. Este proceso de distinción afecta fundamentalmente, apunta Bruce, a los países vecinos, a los territorios colindantes gobernados por otros soberanos que se por rigen leyes diferentes, hablan lenguas distintas y practican otras religiones.

Estos procesos de identificación y de distinción se desencadenaron tras la entrada de los ejércitos franceses en España. Tanto en 1793 como en 1808 los defensores de la patria y de la religión lanzaron llamamientos a la lucha contra el invasor. Aquí se pretende ilustrar que en 1808 el movimiento revolucionario originado por la desintegración de la soberanía nacional provocada por la invasión pondría en tela de juicio la profundidad y el carácter de la relación del emergente sujeto nacional con las instituciones eclesiásticas gestoras de su vida religiosa. Lo que Napoleón pretendía era algo más que una ocupación temporal de ciertas regiones de la Península. Lo que buscaba era la anexión de los territorios de las monarquías hispana y portuguesa al imperio francés. Con las implicaciones políticas y constitucionales que magistralmente ha estudiado José María

---

<sup>84</sup> Steven BRUCE, *Religion and politics*, Oxford, Polity, 2005, p. 41-93

Portillo.<sup>85</sup> Por lo que aquí interesa conviene señalar que el alto nivel de participación popular en la resistencia refleja el éxito movilizador de ese catolicismo de combate en gestación. Al igual que la guerra de la Convención, la que se conocería décadas después como Guerra de la Independencia muy pronto pasó a llamarse “guerra de religión” o “cruzada”. Dicha asimilación fue problemática desde sus inicios y desencadenó un gran debate interno respecto a la naturaleza y el alcance de la confrontación, sobre todo en el periodo 1810-1813. Las nuevas autoridades apostaron por la elaboración de una versión defensiva del catolicismo hispano que debía jugar un papel central a la hora de promover la guerra a última sangre contra el invasor. La multiplicación y edición de sermones, pasquines, panfletos, canciones, coplas y cuentos fueron eficaces al identificar lo español con lo cristiano y lo francés con lo pagano. La campaña debía verse apoyada por la red institucional eclesiástica y el poder moral del clero. Y así lo entendieron las autoridades diocesanas tanto de los territorios ocupados como de los que no lo fueron.

La contienda, así planteada, generaba una serie de paradojas y conflictos. La obra colectiva de Clark y Kaiser, en este sentido, da buena cuenta del tormentoso y peculiar acomodo a la modernidad por parte de las culturas e iglesias católicas europeas a lo largo del siglo XIX. Los procesos contemporáneos de secularización y de resurgimiento religioso originaron lo que los autores denominan “Guerras de Cultura”, en las que los compromisos con el contrario y las “terceras vías” obtuvieron un escaso éxito.<sup>86</sup> Esta interpretación de la emergencia de la “cuestión religiosa”, que entronca con los trabajos de Hugh McLeod<sup>87</sup>, constituye una aproximación renovadora que contribuye a enriquecer las interpretaciones más clásicas del fenómeno de la secularización.<sup>88</sup> En este capítulo, por lo tanto, se pretende emplear esos presupuestos para dar cuenta de la relativa facilidad con la que el catolicismo se integró en la defensa armada de una monarquía, como la de Carlos IV, anclada en el Antiguo Régimen. Al mismo tiempo se trata de apuntar cómo la propia definición del ser católico español en tiempos de revolución haría que la estrategia de identificación resultara más penosa y controvertida. Es decir que para historiar la sacralización del ente nacional y su secularización es necesario tomar en

<sup>85</sup> José María PORTILLO VALDÉS, *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos y Latinoamericanos-Marcial Pons Historia, Madrid, 2006.

<sup>86</sup> Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

<sup>87</sup> Cf. Hugh McLEOD, “Secularization and revival in the 19<sup>th</sup> Century city”, *Hispania Sacra*, nº 86, vol. 1, 1993, p. 391-405, e idem. *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, Saint Martin's, Nueva York, 2000.

<sup>88</sup> Véanse entre otros Steve BRUCE (ed.) *Religion and modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, ed., Clarendon Press, Oxford, 1992; René REMOND, *Religion et société*; y William H. SWATOS y Daniel V. A. OLSON (eds.) *The Secularization Debate*, Rowman and Littlefield, 2000, Oxford.

consideración el marco político general y, lógicamente, la presencia o ausencia de oportunidades políticas adecuadas.

La operación de identificación de un territorio o una unidad política con sus creencias religiosas o, dicho de otro modo, la naturalización y esencialización de la colectividad hispana en clave católica, se materializaron durante la guerra contra la Convención (1793-1796). Fue entonces cuando Carlos IV decidió recurrir a los miembros del clero en busca del refuerzo moral y el apoyo ideológico que proporcionaban sus arengas patriótico-religiosas para lograr la preservación de la integridad del reino y de la soberanía monárquica. La invasión de Cataluña por los ejércitos revolucionarios brindó una ocasión perfecta para la elaborar un catolicismo de combate que se legaría a la lucha contra Napoleón años después. Siete décadas después Menéndez Pelayo en sus *Heterodoxos* (1880-1882), en condiciones históricas y políticas bien distintas, trataría de cristalizar un canon nacional a la sombra de la cruz y de subrayar la aparente indistinción entre el ser español y ser católico.

La caza del heterodoxo contaminado de ideas revolucionarias francesas había comenzado en la Monarquía de España poco después de la toma de la Bastilla. Prueba de ello fue el aumento de las requisas fronterizas a cargo de los oficiales del Tribunal del Santo Oficio. Una institución que languidecía bajo Carlos III fue reactivada después de 1789 por su hijo con una nueva misión: salvaguardar la pureza ideológica de la Monarquía tensando sobre los Pirineos el cordón sanitario tendido desde los amenazados tronos europeos en torno a la Francia revolucionaria. No en vano los productos más buscados por los inquisidores fueron precisamente los libros. Aquellos “malos libros” que habían provocado los trastornos que padecía Francia. Los impíos filósofos franceses habían provocado con sus escritos la excitación de las mentes y la pérdida de referentes que precedieron al frenesí revolucionario. Esas “obras de inspiración diabólica” habían jugado un papel decisivo en la creación de la mentalidad revolucionaria de la que había que salvaguardar a España. Voltaire, Rousseau y Condillac, y el resto de autores catalogados como ilustrados, fueron censurados y demonizados bajo la acusación de haber parido las ideas que inspiraron las medidas adoptadas por los gobernantes revolucionarios. Así lo defendía el autor de un sermón reaccionario que, con acidez y sarcasmo francófilos, defendía un patriotismo hispano arcaizante y antirrevolucionario: “En el centro de esa nación tan feliz por sus descubrimientos, por sus progresos, y por los desengaños que la ha producido la lectura de la Enciclopedia, del Sistema de la Naturaleza, el Espíritu, la

Contagion Sagrada, el Emilio, y otras obras que un hombre de bien no puede ni aun mirar, sin indignación y justamente proscritas en este territorio”<sup>89</sup>.

Sacerdotes franciscanos y jesuitas, sobre todo, se encargaron de encender el espíritu cruzado de los españoles tanto en 1793 como en 1808. Para ello proyectaron una imagen de España en la que la Iglesia, origen y garante del poder de la Monarquía, aparece también como benefactora del país europeo en que mejor se conservaba su influencia. Una imagen compartida seis años después por el Duque de Wellington quien en una carta al Ministerio de Exteriores sostenía que “el clero es el verdadero poder en España. Él se encarga de mantener el odio general de los españoles contra Francia”.<sup>90</sup>

El carácter que se atribuye a la propia nación en armas ilustra también esa idea. Tras empezar la guerra en 1793 se hablará de España como tierra de promisión, “colonia privilegiada de Jesucristo”. La defensa del reino y del monarca se planteó como una misión divina que obligaba a combatir a muerte con los hijos de la Revolución. El padre capuchino Fidel del Castillo la definía como una verdadera cruzada: “Es una *guerra santa*, por los sagrados respetos de la Religión, que la impiedad intenta destruir: *guerra justa*, por los derechos del hombre, que el furor proyecta aniquilar; *guerra forzosa* en fin, por los respetos de la Patria, que la independencia y el libertinaje quiere confundir”.<sup>91</sup>

Tan santa empresa reclamaba el esfuerzo colectivo y unánime de todos los miembros de la comunidad patria coordinados y liderados por el clero. A éste correspondían las tareas de inspirar patriotismo y de dar un sentido metafísico a la batalla contra los llamados “enemigos del Señor”. Para desempeñar esa noble tarea, en primer lugar, rogaban la asistencia de la Providencia mediante las oraciones de los fieles y el ceremonial litúrgico. Ese fue el sentido que, por ejemplo, adquirió la misa en la que se pudo escuchar el encendido sermón de Del Castillo en que, tras exponer los crímenes que surcaban la reciente historia francesa y vaticinar su repetición en España, se preguntaba: “¿Y qué, hermanos míos, no son estos motivos poderosos para que acompañéis a los Ministros del Señor, que llorosos le piden dirija su Ángel Exterminador delante de nuestros combatientes, para triunfar de lo que llenos de blasfemia ultrajan los derechos de la Religión, de la Humanidad y de la Patria?”. Pero las guerras, incluso cuando se cuenta con la ayuda del Ángel Exterminador, no se ganan sólo con rezos. Por

---

<sup>89</sup>Fidel DEL CASTILLO, *Voces de la Religión contra el impío y rebelde sistema de Francia. Sermón en la solemne rogativa por el feliz éxito de nuestras Armas en la presente guerra, hecha por la comunidad de RR. P. Capuchinos de la Ciudad de Cádiz, el día 21 de Abril de 1793, estando todo el día patente el Augusto Adorable Sacramento*, dijo el Padre Fidel del Castillo, lector de Teología y Misionero Apostólico de dicho Convento. Cádiz, Antonio Murguía, 1793, p.3.

<sup>90</sup> Wellington a Wosley, 1814. Citado en Charles W. CRAWLEY, “English and French influences in the Cortes of Cádiz, 1810-1814”, *Cambridge Historical Journal*, Vol. 6, 1939, nº. 2, p. 176-208, p. 205.

<sup>91</sup> Fidel DEL CASTILLO, *Voces de la Religión*, p. 36.

ello, Del Castillo animaba a hacer uso de todos los recursos disponibles, terrenales y divinos. Conminaba a todos los súbditos del rey a empuñar las armas y a empeñarse a fondo en la eliminación de los “enemigos de la humanidad” asegurando que “cuando se trata de *guerra de Religión*, todos los hombres son soldados, y cuando es forzoso defender la Patria, todos debemos sacrificar nuestro sosiego, nuestras luces, nuestras fuerzas y cuanto somos”.<sup>92</sup>

Los ejércitos de la Convención se retrataban como compendio de todo mal en esta lucha mesiánica, una terrible amenaza al género humano y a sus más queridas instituciones. La patria y el catolicismo hispanos se batían con un enemigo común y sólo su derrota absoluta podría preservar su existencia. En esta línea de interpretación de la Guerra bebían de las obras de otros autores como Miguel de Santander, analizadas por Scott Eastman, quien ya en 1775 había realizado esa identificación del patriotismo español con la causa eclesiástica.<sup>93</sup>

La defensa del Altar y del Trono se apoyó en 1793 en dos pilares fundamentales. Por un lado, la sanción eclesiástica de la causa de Carlos IV y, por otro, una cuidadosa selección de los elementos textuales convergentes en un catolicismo sectario y de combate antirrevolucionario. Por tanto se requería una selección de pasajes y de figuras bíblicas determinada que constituyera un patrón exegético y hermenéutico inspirado en criterios ultramontanos. Así sólo se hará referencia a los pasajes bíblicos donde los que la fidelidad y la devoción por el rey y por la fe inspiran las acciones del vencedor, que lo es merced a la intersección del Creador. Por ejemplo, abundan las menciones a los macabeos o a Salomón, pero no tanto a Saúl, a Job o al libro de Jeremías, en los que los designios del Señor y las acciones de los señores de la Tierra no estuvieron tan coordinados. En estas fuentes testamentarias la piedad y el valor se muestran como dos caras de una misma moneda y con la que se pretenden cimentar la completa indistinción de objetivos del rey y del papa. En concreto, los móviles del “soldado católico” involucrado en una estas cruzadas resultaban ser los mismos que los del fiel súbdito de Carlos IV. Eso sí, conviene aclararlo, esa convergencia de intereses y de objetivos nunca implicó una total identificación de las dos esferas. Según estos sermones, el poder temporal debía ponerse al servicio y defensa de la religión. Siguiendo el criterio teocrático, el rey resulta intocable en tanto en cuanto desempeña el papel de defensor de la religión heredada y sólo en esa medida actuaba como vicario del Sumo Pontífice. En

---

<sup>92</sup> Ibid. p. 17-18 y 36-39

<sup>93</sup> Scott EASTMAN, “*La que sostiene la Península es guerra nacional: identidades colectivas en Valencia y Andalucía durante la Guerra de Independencia*”, *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, n. 14, 2005, p. 245-270.

consecuencia, estos clérigos metidos a publicistas trataron de imponer una versión limitada de las atribuciones regias. También en esta operación se actúa con pasajes extraídos selectivamente de la Biblia, aunque también con textos clásicos de la escuela ultramontana francesa, como los de Bossuet y Barruel.

El origen de la revolución había sido principalmente ideológico y, en cierta medida, semántico. El lenguaje revolucionario desde muy pronto preocupó a los encargados de desprestigiar la Revolución y de combatirla. Los neologismos introducidos por las obras ilustradas y, muy especialmente, los nuevos significados dados por los revolucionarios a conceptos asentados de la crítica del Setecientos, provocaron el más profundo rechazo de ciertos sectores del clero católico. La lucha contra los ejércitos revolucionarios abocaba también a un combate contra esa semántica “corruptora” y a la total aniquilación de la escuela ilustrado-liberal. La libertad y la igualdad defendida en los folletos y en las obras revolucionarias se consideraban completamente contrarias a la verdad revelada en el Evangelio, por ser aquéllas completamente opuestas a la libertad y a la igualdad cristianas. Así, en un sermón predicado en la catedral de Cádiz en 1793 se pudo escuchar: “Pelear contra los sectarios en la pretendida igualdad e independencia, obedeciendo a Dios, al Soberano, y a sus respectivos Ministros, consiste la Justicia de que debe armarse el Soldado Católico para pelear contra los partidarios de la libertad anticristiana”.<sup>94</sup>

Ese clero propagandista patriota también reclamaba para sí un espacio privilegiado de intervención para desarrollar las tareas de sostenimiento del esfuerzo patriótico-religioso. Desde el Antiguo Testamento habían desempeñado los sacerdotes la misión de ofrecer instrucción política y moral a jueces y a reyes en tiempos de dificultad. Les amparaba y les hacía los candidatos idóneos para completar esa tarea su vinculación con la Providencia. Así lo escribió Fray Diego José de Cádiz en *El Soldado católico en guerra de Religión*, un auténtico clásico de este género textual. Su acalorada defensa del catolicismo como fuente exclusiva de todo bien y su identificación del bienestar de la Monarquía con la satisfacción de los intereses de la Iglesia, constituyen sus principales ejes argumentativos. Para el defensor de Dios y del Rey el valor y el vigor físico resultan tan importantes como el santo temor de Dios. Esa suma de cualidades físicas y morales

---

<sup>94</sup> Fray Diego José DE CÁDIZ, *El soldado católico en guerra de Religión. Carta instructiva ascético-histórico-política, en que se propone a un Soldado Católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa y regicida Asamblea de la Francia. Escribela don fray Diego José de Cádiz, Misionero Apostólico del Orden de Menores Capuchinos de NSPPS Francisco de la Provincia de Andalucía, a su sobrino Don Antonio Jiménez y Caamaño, Soldado distinguido Voluntario del ilustre y antiguo Regimiento de Infantería de Saboya.*, Benito Daza, Cádiz, 1793, p. 9.



distinguía al “soldado católico”, que se presentaba como combatiente ideal y como español arquetípico.

Ahora bien, los requisitos exigidos al soldado católico eran varios, aunque el predicador gaditano se ocupaba casi exclusivamente de los de contenido moral. Sus actos debían estar guiados por “la fe, la piedad y la lealtad” de su empeño en vencer en una guerra “religiosísima en su causa y en sus apetecidos efectos”. Junto a dichas virtudes, se insistía en otros dos: la devoción y el santo temor de Dios. La primera, “es su acto principal, y consiste en la prontitud de la voluntad en servir Dios”, debía guiarse por una sincera disposición interior de sumisión al mandato divino y expresarse con prácticas piadosas que, como “la oración, la meditación y la frecuencia de los Sacramentos”, e incluso “con el uso de algunas prudentes mortificaciones”, que pudieran proteger al soldado de las tentaciones mundanas tan presentes en la vida castrense. El santo temor de Dios, motor y causa de la fe, debía expresarse en “el deseo de promover su culto, el decoro de sus Templos, el respeto a sus Ministros los Sacerdotes, la veneración a las cosas Sagradas, y el cuidado de vivir con el mayor arreglo, y de santificarse a sí propio”.<sup>95</sup> Este ascetismo militarizado impregnó la mentalidad martirial contrarrevolucionaria y se transmitió, sin excesiva variación, a la propaganda anti-napoleónica hispana tras 1808. Lo crucial era lograr que los ciudadanos se identificaran como creyentes y que defendieran a la Iglesia de aquel nuevo episodio de persecución contra ella que venía de los tiempos de Nerón. De esa historia decía formar parte el fraile gaditano que al escribir se vinculaba con otros defensores del clero y de la Iglesia: “En los tiempos de la Ley de Gracia son muchos los ejemplares que pudiera alegar en mi favor; pero me basta el ya insinuado bendito de San Bernardo, San Antonino de Florencia, San Bernardino de Siena, el venerable Dionisio Cartujano, y otros varones píos, que escribieron y predicaron mucho a este mismo intento”.<sup>96</sup>

Por otra parte, tanto en sermones, folletos o cartas, la descalificación política y moral a la Asamblea Nacional francesa se convirtió en algo habitual para estos clérigos antirrevolucionarios. Fray Diego José la denominó “infidel, sediciosa y regicida”. La fe católica aparece en su obra como una de las primeras víctimas de la subversión generalizada con que amenazaban en convertirse las guerras revolucionarias provocadas por la Asamblea. “Dios, su Iglesia, su Fe, su Religión, sus Leyes, su Ministros, sus Templos”, habían sido las primeras y trascendentales bajas de aquellas conmociones. A la lista de perjudicados se sumaban todas las instituciones humanas “todo lo más

---

<sup>95</sup> Ibid, p. 54-56

<sup>96</sup> Ibid. 9.

Sagrado: el derecho de gentes, el respeto debido a los Soberanos, y aun el fuero siempre inviolable de la humanidad que se hallan injustamente violados”. De manera que la guerra contra la Convención estaba bendecida por la divinidad y justificada por el Derecho. A menudo los sacerdotes que denunciaban esta situación, examinaron sus causas y propusieran además algunas soluciones para resolverla. Normalmente las encontraban en hacer una guerra santa, una verdadera guerra de religión, y en animar a los combatientes defensores de Dios y de sus derechos. Fray Diego José llegó a afirmar que hacer ambas cosas “no [era] impropio a mi estado, ni ajeno de mi profesión en absoluto. En la Ley escrita era del cargo de los Sacerdotes exhortar a los Soldados en guerra santa y de Religión, para que no temiesen aun las superiores fuerzas del contrario, sino que peleasen con el mayor esfuerzo, seguros y confiados de la divina protección”.<sup>97</sup>

Con todo, pese a que estas obras en castellano bebían directamente de la producción contrarrevolucionaria autóctona francesa, como señala acertadamente acierto Javier Herrero<sup>98</sup>, también estuvieron impregnadas de una comprensible francofobia. La sacudida revolucionaria no sólo era el resultado práctico y reciente de las nociones erróneas de una determinada visión del mundo que se había impuesto en el país vecino. Tampoco encontraba su origen exclusivamente en la desintegración moral que había provocado la propagación de las mismas sino que eran inmanentes al propio carácter francés. Sólo en una nación dominada por el “orgullo” podía dar a luz tanta aberración y tanta injusticia. Para los reaccionarios españoles, la Revolución era una desgracia para Francia y para Europa, pero se debía a las peculiares condiciones de “esta altiva nación, cuya inconstancia/ Es quizá el atributo más sincero, de su vano carácter”<sup>99</sup>. Frente al constante compromiso de España con la fe católica y con su Sumo Pontífice, Francia estaba marcada por lastres tradicionales que, ejemplificados por el detestado galicanismo que practicaron sus monarcas, la convertían en el escenario idóneo donde se podían producir tales perversiones. Su crítica al pensamiento ilustrado se basa fundamentalmente en una condena moral a sus pretensiones de racionalización. La Ilustración y sus impíos defensores, así como “el avance de las ciencias y de las artes”, habían conducido a los pensadores franceses a toparse con los límites de la razón: “Viéndose reducidos a los estrechos límites de la humana inteligencia”. Por este motivo

---

<sup>97</sup> Ibid. 22

<sup>98</sup> Javier HERRERO, “Doxa. Ortodoxia. Heterodoxia. La crisis del siglo XVIII” en Santiago CASTILLO y Pedro OLIVER (eds.), *Figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Siglo XXI-Instituto de Historia Social, 2006, p. 81-111 y, sobre todo idem. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

<sup>99</sup> Fr. Diego José De Cádiz, *El soldado católico...*, p. 6.

“suspiraba su orgullo”<sup>100</sup> y esa vanidad les llevó a tratar desbordarlos. Por tanto, ese desencuentro entre la realidad, por un lado, y, por otro, la incapacidad de los hombres para comprenderla y alterarla se juzgaba el principal motivo de las convulsiones que vivía Francia. No casualmente fue el pecado original judeocristiano, la soberbia humana, lo que generó la violencia política.

Esa combinación de elementos antirrevolucionarios en un discurso basado en la necesidad de aquella guerra santa y salvífica por el Rey y la Religión, por un lado, y la condena de los principios y valores de la Ilustración, por otro, se vería cuestionada por miembros de las elites laicas y clericales españolas. El momento propicio sería el comienzo de una revolución y de otras guerras: 1808.

A partir del dos de mayo dos serían los principales elementos novedosos. En primer lugar, la conducta irreverente y sacrílega de los soldados y oficiales de los ejércitos napoleónicos, que causó un gran impacto emocional en los españoles y que alentó la renovación de la lucha paralela por las causas del Altar y el Trono.<sup>101</sup> En segundo lugar, las autoridades eclesiásticas se escindieron siguiendo las mismas líneas que el resto de las elites españolas. Por un lado, hubo figuras que practicaron y defendieron las reformas eclesiásticas josefinas que, aunque dentro de la confesionalidad del Estado dictada por el Estatuto de Bayona, incluían un paquete de medidas secularizadoras y desamortizadoras que se aplicaron sin negociación previa con la Curia romana. Esos planes, inspirados en un “regalismo radical”, incluían la abolición de jurisdicciones eclesiásticas y del Santo Oficio, por lo que se distanciaban del “regalismo tradicional”.<sup>102</sup> En la España josefina se establecieron relaciones de absoluta sumisión entre las autoridades políticas y religiosas, desapareciendo gran parte de la autonomía eclesial. El clero fue destinado a desempeñar una serie de funciones ajenas a su ministerio por unos funcionarios “josefinos” que le instaban incesantemente a pedir a los españoles acatar al rey José. Los ministros de la Iglesia actuaron como personal político al servicio del monarca.

En el bando contrario, sin embargo, el clero reproduciría la mayor parte de los tropos antirrevolucionarios elaborados entre 1793 y 1795 y condenaba toda reforma posible. No obstante, también se dividiría entre serviles y liberales a partir de 1810. Con todo, la violencia anticlerical y la legislación reformista, distintivos del nuevo régimen impuesto en España por la fuerza de las armas, se analizarán brevemente en la primera

---

<sup>100</sup> Juan GONZÁLEZ DEL CASTILLO, *La Galiada o Francia revuelta. Poema. Lo escribía don Juan González del Castillo.*, Luis de Luque y Leyva, Puerto de Santa María (Cádiz), 1793.

<sup>101</sup> José MERCADER RIBA “Orígenes del anticlericalismo español”, *Hispania*, nº 123, 1973, p.101-123, p.102.

<sup>102</sup> Manuel REVUELTA GONZÁLEZ (1979) “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, (dir.) *Historia de la Iglesia en España. V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, p. 3-113, p. 23.

parte de esta sección, mientras que en la segunda se establecerán algunos parámetros que ponen en tela de juicio la aplicabilidad del concepto de “cruzada” al proceso de lucha armada iniciado en 1808.

Los contrastes entre las “cruzadas” de 1793 y de 1808 requieren, pues, un análisis pormenorizado que aporte la información necesaria para entender la compleja evolución de acontecimientos que empujaría a las Cortes gaditanas al reconocimiento y la consagración al catolicismo del alma patria en formato constitucional. Las tropas imperiales secundaron a menudo el anticlericalismo oficial del sistema napoleónico y protagonizaron actos de pillaje y acoso contra el clero. Los eclesiásticos españoles estuvieron en el punto de mira de los generales franceses tanto por el hecho de serlo, como por su llamada a la rebelión de la población hispana. Los generales franceses consideraban a frailes y curas como figuras muy influyentes en la vida social y eran despreciados por ello. El relato del conde de Toreno aporta muchos ejemplos de agresiones a los bienes y personas del clero a manos de las tropas de ocupación. Ya la represión del levantamiento madrileño durante los días 3 y 4 de mayo de 1808 incluyó acciones contra eclesiásticos.<sup>103</sup> Esas represalias fueron frecuentemente cometidas como actos de servicio.

El caos y la destrucción que provocaron en Cuenca las tropas de Caulincourt en julio de 1808 llegó a preocupar incluso al rey José. Algunas columnas entraron en la ciudad y forzaron a cañonazos la fuga de los “regidores y miembros del Cabildo eclesiástico, que, saliendo con la bandera blanca, quisieron implorar merced”. Las tropas actuaron con gran violencia y “no perdonaron los contrarios casa, ni templo que no allanasen ni profanasen”. El conde de Toreno describe las muertes de dos religiosos octogenarios conquenses. Según su relato el cura “don Antonio Lorenzo de Urban, le traspasaron de crueles heridas, después de recibir de sus propias manos el escaso peculio que todavía su ardiente caridad no había repartido a los pobres”. Algo similar ocurrió con el fraile franciscano Gaspar Navarro a quien “atormentaron crudamente para que confesase dinero que no tenía”<sup>104</sup>.

La ira anticlerical napoleónica adquirió diversas expresiones. El mariscal Bessieres y sus tropas obtuvieron una crucial victoria en la batalla de Medina de Ríoseco. Su éxito tuvo consecuencias feroces para la población de esa población vallisoletana. Tras haber “quitado la vida a mozos, ancianos y niños” y “quemado cuarenta casas”, pusieron fin a sus correrías de forma tan pérfida como reveladora. Toreno afirma que los soldados

---

<sup>103</sup> José M. QUEIPO DE LLANO y RUÍZ DE SARABIA, CONDE DE TORENO, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*. Ginebra, Ferni, 1835 Libro 2, Vol. II, p. 127.

<sup>104</sup> Ibid., Libro IV, Vol II, p. 57

“quisieron coronar tan horrorosa jornada con formar de la iglesia de Santa Cruz un infame lupanar”. En la propia iglesia “fueron víctimas del desenfreno de la soldadesca muchas monjas, sin que se respetase aún a las más ancianas”<sup>105</sup>. Semejantes comportamientos debían de proceder de una actitud que superaba el mero animadversión propia del duelo bélico y dejaba entrever un odio más difuso hacia lo eclesiástico y clerical.

Los atentados anticlericales fueron aun más espectaculares en otras ocasiones. En el verano de 1808 voló por los aires el convento zaragozano de Santa Engracia. El mariscal de campo Felipe Saint-March decidió arrasarlo en venganza por la exitosa resistencia opuesta por las tropas dirigidas por Palafox. En febrero de 1810, el general Sebastiani mandó a la horca a unos frailes capuchinos en las localidades de Motril (Granada) y de Málaga bajo la acusación de promover la rebelión contra el rey José.<sup>106</sup> Estas acciones fueron comentadas por la prensa hispana del momento con un profundo estupor y mereciendo su más enérgica repulsa como atentados contra lo más sagrado de las esencias patrias. Por su parte, las autoridades josefinas aunque también condenaron nunca llegaron a perseguirlos ni judicial ni disciplinariamente.

El segundo aspecto que conviene examinar aquí es el modo en que los rápidos y profundos cambios políticos posteriores al dos de mayo determinaron las diferentes actitudes adoptadas por el clero hispano. En ese sentido se puede constatar que en la mayor parte de las áreas urbanas tomadas por los ejércitos napoleónicos las relaciones entre las autoridades josefinas y el clero estuvieron marcadas por la ambivalencia: colaboración y resistencia se solaparon. La adhesión a la causa josefina a veces se vio forzada por la conveniencia personal y colectiva y, en otras ocasiones, también por la mera supervivencia. Hubo casos en que los clérigos vieron en José un sincero reformador bien intencionado y de profunda fe católica. Pero también hubo muchos que lo relacionaron con una imposición impía y destructora de todo vínculo social y ajena al carácter español.

El rey José impulsó reformas jurisdiccionales e institucionales en materia de religión en concordancia con la declaración constitucional del catolicismo como único credo legal en España. Además de sacar a la venta las tierras de los conventos suprimidos, decretó la reducción del clero secular, el desmantelamiento de las inmunidades eclesiásticas y la total abolición del clero regular.<sup>107</sup> Estas labores fueron encomendadas a figuras destacadas del clero español como Félix Amat o Vicente Román Gómez. La maniobra consistió en hacer un llamamiento a la concordia entre los

---

<sup>105</sup> Ibid., Libro 4, Vol. II, p. 66

<sup>106</sup> Ibid, Libro 11, Vol. III, p. 209

<sup>107</sup> Manuel REVUELTA, “La Iglesia española ante la crisis...”, p. 16-26.

españoles enfrentados y una exhortación a la deposición de las armas por parte de los sublevados.<sup>108</sup> La retórica reformista que emplearon estas figuras y el contenido de sus propuestas durante los años 1808 y 1809 estaba en deuda con las doctrinas derivadas del regalismo. Pero, sobre todo, del jansenismo. Dicha escuela de pensamiento se inspiraba en los principios defendidos por la teología ilustrada, tanto alemana como francesa, freboniana y galicana, que se alejaba de la teocracia contrarrevolucionaria defendida por los sectores más reaccionarios del clero español. Entre las características de ese catolicismo ilustrado destacaba el episcopalismo. Es decir, el rechazo a la concentración de todo el poder eclesial en manos del Papa que se estaba produciendo. Esta actitud era consecuencia de su expreso deseo de fundar un cristianismo “racional”<sup>109</sup>, vivido en comunidad pero asumido e interiorizado individualmente, y guiado por una estricta moralidad de resonancias puritanas.

La colaboración del clero “afrancesado” con la monarquía Bonaparte arrancó desde los inicios del reinado josefino. Lo ilustra, entre otras cosas, la aprobación de un *Plan de supresión de conventos de monjas de Madrid* realizado por Juan Antonio Llorente en el desempeño de sus tareas de Consejero de Estado del Gobierno “intruso”.<sup>110</sup> El *Plan* ordenó la supresión de diecisiete conventos de religiosas de Madrid. Como se verá en el próximo capítulo, esta preocupación por el clero regular era compartida por parte del clero “patriota”, y su reforma y mejora también se convertirían en uno de los múltiples objetivos de los diputados liberales de las Cortes de Cádiz pese a las protestas de algunos obispos. Llorente, además, contribuiría en no escasa medida a la declaración de incompatibilidad con la Constitución del Tribunal del Santo Oficio con su investigación sobre la Inquisición cuyos resultados expuso su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia.<sup>111</sup> Otro destacado miembro de la escuela de Salamanca, el rector de la Universidad, teólogo y sacerdote, en este caso no afrancesado, Antonio Muñoz Torrero, emplearía ese argumento para abolir la Inquisición.

Una parte importante del episcopado ante la invasión y la formación del primer Gobierno josefino, conviene recordarlo, fue pasiva o colaboró con éste. La conservación

---

<sup>108</sup> Manuel BARRIO GOZALO, “El episcopado español ante el Dos de Mayo” en *Actas del Congreso Internacional El Dos de Mayo y sus precedentes*, Comunidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1992, pp. 545-563, p. 552.

<sup>109</sup> Mercia ELIADE y Ralph SCHAEFFER, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días. Herder, Barcelona, 1996, p. 529.

<sup>110</sup> Archivo Histórico Nacional, Simancas, Fondo Gracia y Justicia, *Gobierno Intruso*, leg. 1252.

<sup>111</sup> Una reconstrucción reciente de los avatares esa investigación en Henry KAMEN, *The Desinherited. The exiles who created Spanish culture*, Penguin, London, 2008, p. 180-184. Sobre su figura véanse Gerard DUFOUR, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822) Contribution à l'étude du Libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIX siècle*, Droz, Ginebra, 1982, y Enrique LAMA CERECEDA, *Juan Antonio Llorente, un ideal de la burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*, EUNSA, Pamplona, 1991.

del orden heredado era su objetivo primigenio. Se hizo pues una defensa a ultranza del *statu quo ante* que se seguía basando en la supuesta alianza entre el Altar y el Trono. Las primeras cartas de los obispos españoles exigían la obediencia a las autoridades civiles.<sup>112</sup> El cabildo de Segovia y el Consejo de la Inquisición, entre otras instituciones, condenaron severamente el movimiento la insurrección patriota.<sup>113</sup> Incluso el último Inquisidor General del Antiguo Régimen, Ramón José de Arce, también colaboró con los gobiernos josefinos desde mayo de 1808. Por tanto, representantes destacados del establecimiento eclesiástico exigieron de los fieles la obediencia debida al monarca y el acatamiento de las abdicaciones de Bayona. Ahora bien, entre el bajo clero rural y en varias regiones de la península se extendía la revuelta antifrancesa. Como prueba de la división que provocó la invasión napoleónica conviene mencionar que hubo llamadas a la calma por parte de los obispos afrancesados de la diócesis de Valladolid<sup>114</sup> y a la rebelión en la de Toledo. El hecho de que el responsable de la diócesis y primado de España, el arzobispo de Toledo, Don Luis de Borbón, decidiera unirse al bando patriota como miembro de la Regencia Provisional tuvo que tener algún efecto en esta disparidad de posicionamientos.<sup>115</sup>

El clero josefino, sin embargo, siguió condenando la resistencia hasta 1813. En un documento fechado en 1811, pero referido a los primeros momentos de la Guerra, el Vicario Apostólico de Extremadura, José González Aceijas, manifestaba el absoluto acatamiento de las órdenes emanadas por las autoridades josefinas por parte del clero de su diócesis y prometía poner fin a la eventual participación de sus miembros en las actividades de resistencia en el frente y en la retaguardia: “Si algunos Eclesiásticos extraviados por un entusiasmo efímero se ocuparon antes de encender el fuego de una lucha desigual y ruinoso: el tiempo, los acontecimientos, la piedad del Rey nuestro Señor Don José Napoleón Primero, y la generosidad de S.E. el Señor Mariscal Duque de Dalmacia han podido ya desengañarlos y convertirlos hacia el santo propósito de contribuir a terminar los males de la guerra, y recobrar los bienes de la paz, pues que son Ministros de un Dios, que se llama Dios de paz”<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 675, exp. nº 6.

<sup>113</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 517, exp. 3.

<sup>114</sup> Mariano ALVAREZ GARCÍA, *El clero de la diócesis de Valladolid durante la Guerra de Independencia*, Valladolid, Institución cultural Simancas, 1984, p.35-60; Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Frailles y revolución liberal: el clero regular en España a comienzos del siglo XIX (1800-1814)*, Toledo, Azacanes, 1996; y Leandro HIGUERUELA DEL PINO (1987), “Félix Amat y el problema de su afrancesamiento” en *Tres figuras del clero afrancesado* (D. Félix Amat, D. Vicente Román Gómez y D. Ramón José de Arce) eds. Gerard DUFOUR, Leandro HIGUERUELA DEL PINO, y Manuel BARRIO GÓZALO, *Etudes Hispaniques*, n. 11, Aix-en-Provence, p. 93-95.

<sup>115</sup> Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Don Luis de Borbón, el cardenal de los liberales (1777-1823)*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2002.

<sup>116</sup> AHN, Estado leg. 3116.

Asimismo, la propaganda ilustrada y renovadora despachada desde la Corte de José alcanzó un éxito desigual. Pese a que el lenguaje de exaltación patriótica<sup>117</sup> en las constantes llamadas a despertar la “conciencia nacional” fueron intensas tanto por obra de los autores reaccionarios antes citados, como por liberales como Martínez Marina<sup>118</sup>; la secularización de la política y de las mentalidades apenas habían comenzado, como bien refleja el hecho de que la elaboración discursiva del patriotismo resistente corriera a cargo del clero patriota. Como pilar básico de esa nueva conciencia colectiva, los ministros del llamado “Dios de paz” animaban a los españoles a sucumbir en el martirio en una guerra santa, justa y necesaria contra los “hijos de la impiedad”.

De ahí el reiterado uso de los tópicos y tropos discursivos que ya se habían empleado en la Guerra de la Convención. No obstante, esta vez se dieron cita factores novedosos. Los clérigos defensores de Fernando identificaron a Napoleón y a su hermano, con la tiranía más vil. El “tirano de Europa”, a juicio del anónimo clérigo malagueño del panfleto *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón Emperador de los Franceses*, se describía con precisión en el Apocalipsis de San Juan. En el prólogo de su panfleto, el autor ofrece una detallada exposición sobre el contenido teológico y dogmático del último libro de la Biblia y de las interpretaciones de que había sido objeto. Desde la versión ofrecida por San Agustín hasta la de Bossuet, los exegetas católicos habían prestado especial atención a la “figura”<sup>119</sup> del Anticristo: “También discurro que así como los justos de las edades más próximas al advenimiento del Mesías, le figuraron con mas propiedad y semejanza que los antiguos y ninguno tanto como su Precursor inmediato.” Ahora bien, para este autor el general corso era el que encarnaba con mayor exactitud las supuestas características de aquel “ser diabólico”: “Así Napoleón, más próximo que otros tiranos, a lo menos en mil años, al Anti-Christo, le representa con mas viveza y propiedad que ninguno de los antiguos. Y esta y no otra es a mi ver la causa de que a este tirano se acomoden felizmente que a los pasados todas las circunstancias que refiere San Juan en los emblemas de esta profecía”.<sup>120</sup>

Así pues Napoleón encarnaba lo que la Iglesia había temido y combatido desde su fundación. Su función en la figurada Historia de la Salvación era la del Anticristo, el “más grande enemigo de la religión”. A juzgar por la definición del Diccionario de la Real

---

<sup>117</sup> Pierre VILAR, *Hidalgos, amotinados y guerrilleros. Pueblo y poderes en la historia de España*. Crítica, Barcelona, 1982, p. 211-252.

<sup>118</sup> José VALERA SUANZES-CARPEGNA, *La Teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico. (Las Cortes de Cádiz)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

<sup>119</sup> Eric Auerbach, *Figura*. Trotta, Madrid, 1998.

<sup>120</sup> *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón Emperador de los Franceses. Exposición literal del Capítulo XIII del Apocalipsis por un Presbítero andaluz, vecino de la ciudad de Málaga*. S.G.L.A. del S. de M.N.D.A. Málaga, Imprenta de Martínez, 1808. Las citas en p. 2-3



Academia de 1791, el Anticristo había de ser necesariamente un ser “perverso y diabólico” dispuesto a desatar una “persecución cruel” de la Iglesia. Las imágenes de origen bíblico y contenido religioso se emplearon en estas diatribas monárquicas y clericales para objetivos muy lejanos a su terreno. De hecho la distancia ontológica, semántica y funcional entre religión y política parece querer borrarse. Se formula de este modo una teología política contraria a los valores de la Ilustración y enemiga acérrima de la Revolución. Como se ha visto en el primer apartado de este capítulo, el empleo del lenguaje religioso en política no era ninguna novedad aunque la diferencia entre ambas esferas comenzaba a imponerse por la fuerza en los países ocupados por el Primer Imperio francés.

Aun así la interpretación de los hechos que llevan a cabo los sermones “patriotas” del año 1808 resulta variada y fragmentada. En primer lugar, cabe señalar que hubo un amplio consenso en torno a la doble naturaleza, religiosa y moral, de la llamada “crisis nacional” y de la guerra. Era la voluntad de Dios, y no tanto las contingencias políticas, la causa efectiva de los sucesos que conmovieron a España. Para ciertos predicadores, los pecados cometidos por los españoles habían desatado la ira divina y sus efectos ya se dejaban notar en la vida pública. En Sevilla, se publicó una *Proclama espiritual* que sintetiza perfectamente este sentimiento colectivo: “El Señor Dios de los ejércitos está airado contra nosotros. Nuestros desórdenes han provocado su justa indignación: y todos los males que padecemos, y mayores que nos amenazan, son ordenados por Dios nuestro Señor, para nuestra corrección y enmienda.”<sup>121</sup>. Esta lectura de los sucesos bélicos y políticos se realizaba empleando una lente escatológica y, en consecuencia, se insertaban en la Historia de la Salvación.

Desde esta escuela reaccionaria, también fray José María de Jesús se preguntaba por las causas de los lamentables sucesos y de las desgracias que sacudían el Reino. Sus respuestas indican que el universo del siglo XVIII aún ejercía una vigorosa influencia en el discurso de estos eclesiásticos patriotas. De hecho, el principal motivo de aquella situación lo encuentra el autor en lo que él denomina “falsa filosofía”. Ésta era el agregado de las ideas de la Ilustración, el liberalismo económico en estado germinal, el “materialismo” y todas las doctrinas modernas ajenas, o contrarias, a los dogmas católicos. La actitud hacia los representantes de dichas teorías era de incómoda resignación mezclada con un violento rechazo: “Filósofos sanguinarios, ea, seguid vuestras ideas, aumente vuestro acero el número de mártires, crezca el número de éstos

---

<sup>121</sup> *Proclama espiritual. Discurso muy preciso de leer en las actuales circunstancias. Lo dio a luz un sacerdote que desea con eficacia la salvación de la Patria.* Sevilla, Imprenta Mayor, 1808, p. 7.

en nuestros calendarios y liturgias, perseguid como Antíoco a los justos defensores de nuestras leyes patrias y de nuestras religiosas costumbres”.<sup>122</sup> La alusión al martirio se hizo de nuevo muy recurrente a la hora de animar a los españoles “patriotas” a empuñar las armas contra el enemigo: los caídos en aquella “guerra santa” tendrían precedencia en el Paraíso. Así, los religiosos de Cuenca o los frailes muertos en las defensas del Real Monasterio de las Huelgas de Burgos o de la Cartuja de Miraflores (Madrid) ante el conde de Beldever, en setiembre de 1808, estaban llamados a alcanzar la gloria.

El confesor de Fernando VII en Valençay y destacado miembro del partido fernandino de la corte, Blas de Estolaza, declaraba al catolicismo como el inexpugnable refugio del soldado español en su conocido sermón del 25 de julio de 1810. Ostolaza inició su arenga patrioter en formato de sermón con una severa filípica contra la “filosofía”: “Sí, yo descubro en sus planes humanos la anarquía, el egoísmo y la irreligión, y en su humanidad decantada, en esta hija bastarda del filosofismo, veo el origen de su libertad tiránica, de su igualdad quimérica, y de su razón degenerada”<sup>123</sup>. El confesor real denostaba los valores ilustrados de forma explícita en el marco de una ceremonia religiosa sufragada por españoles emigrados. El patriotismo xenófobo de la escena desborda los documentos. Era la ocasión propicia para despacharse con los franceses y “afrancesados”, y de paso, ir poniendo los cimientos de lo que, cuando se ganase aquella guerra, sería el proceso restaurador.

En su homilía Ostolaza reedita el discurso de los apologetas contrarrevolucionarios al servicio de Carlos IV y defiende sistemáticamente la intervención clerical en asuntos políticos y civiles. Para él sólo los espíritus enfermos de “egoísmo” podían creer que “perorar en favor de mi patria en un asunto al parecer ajena del sitio que ocupo, y privativo de la tribuna del senado”. Los egoístas eran también “maestros de la mentira” como Epicuro y Voltaire, y sus seguidores contemporáneos eran los únicos que deseaban impedir que los “sabios” puedan “tomar parte en los negocios públicos”. Este moderno San Bernardo creía encontrarse ante la obligación pastoral de exhortar a sus conciudadanos a la guerra contra “los enemigos de la religión”. No obstante, resulta destacable también el hecho de que para describir a la nación empleara términos similares a los usados para definir a la propia Iglesia, ya que aquélla como ésta es “madre

---

<sup>122</sup> Fray José María DE JESÚS, *¿Debemos esperar o temer? Resolución que hizo de este problema en el sermón crítico, histórico y panegírico, que en día 25 de julio de 1808, en el que la S.I.C. y P. de Sevilla consagra anualmente solemnes cultos al Apostol Santiago, Patrón de las Españas dixo en la misma S.I. el M. R. P., Mallorca, Buenaventura Villalonga, 1808, p. 2.*

<sup>123</sup> Blas de OSTOLAZA, *Sermón patriótico-moral, que con motivo de una misa solemne, mandada celebrar el día 25 de julio de 1810 en la Iglesia de los RR. P. Carmelitas de la Ciudad de Cádiz por los españoles emigrados de los países ocupados por el enemigo común dixo el insigne sacerdote Don Blas de Ostolaza, Madrid, Imprenta de la Compañía, 1810, p. 1.*

común, a la que debemos la existencia y todo lo que somos”<sup>124</sup>. Una nación entendida como patria o territorio y no como sujeto político soberano.<sup>125</sup>

Así pues, entre 1808 y 1810 se produjeron las primeras batallas de una guerra que se retrata en las páginas de algunas publicaciones y sermones con altas dosis de inquina y fatalismo. De un lado se encontraba el Altísimo con los fieles seguidores de Fernando y de otro, enfrente, estaba el Mal representado por los franceses y los afrancesados. La siguiente anécdota sólo se hace comprensible en el contexto de esta lucha. También en la Zaragoza del 2 de mayo de 1808 se vivieron momentos de gran tensión y de desatado fervor fernandino. Allí se difundió la creencia en un supuesto “milagro”, de claro contenido político y obrado en la basílica de la Virgen del Pilar. Según el relato que recoge los hechos, durante la celebración de una ceremonia religiosa surgió del cielo repentinamente una corona en la que se podía leer “Dios se declara por Fernando”. Lejos del cometido de esta investigación está el juzgar el crédito que este “hecho” obtuvo entre los zaragozanos, pero lo cierto es que el clero lo aprovechó para hacer propaganda belicista contra los franceses.<sup>126</sup> Pero además, hubo clérigos que no sólo predicaron la guerra santa sino que se involucraron en primera persona en el conflicto. Existe abundante información documental que ilustra la efectiva participación de miembros del clero en la participación en las partidas de resistencia anti-napoleónica y su organización. Los trabajos de Pedro Pascual han arrojado luz sobre las actividades y el perfil del clero guerrillero operante en varias zonas del país entre 1808 y 1814.<sup>127</sup> No obstante, siguen siendo necesarios estudios regionales y locales para poder determinar con mayor precisión las dimensiones reales y las características del fenómeno a escala peninsular.

Con todo, habida cuenta de la participación clerical y de su machacona insistencia en el carácter religioso de la contienda, no debe sorprender que el historiador jesuita Manuel Revuelta abra su contribución a un manual de historia oficial de la Iglesia en España diciendo que “la historia contemporánea de España comienza con una guerra santa”<sup>128</sup>. La guerra contra Napoleón, pasada por el tamiz reaccionario, pasó rápidamente a convertirse en una lucha entre Dios y Satanás. Una lucha de exterminio tanto en los campos de batalla, como en las páginas de los libros, periódicos y folletos. El dualismo

---

<sup>124</sup> Ibid, p. 2 y 3.

<sup>125</sup> José ALVAREZ JUNCO, “La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX”, *Hispania*, LXI/3, nº. 209, 2001, p. 831-858.

<sup>126</sup> John Lawrence TONE, *La Guerrilla española y la derrota de Napoleón*. Alianza, Madrid, 1999 (1994), p. 54-55.

<sup>127</sup> Pedro PASCUAL, “Frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia”. *Historia 16*. Nº 280. Madrid, 1999 e idem., *Curas y frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2000.

<sup>128</sup> Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, (dir.) *Historia de la Iglesia en España. V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, p. 3-113, p. 7.

reduccionista y el maniqueísmo fueron, como se ha visto, dos características fundamentales en la conformación de los discursos político-religiosos del periodo, con el Ángel Exterminador liderando al clero y al pueblo españoles en una cruzada contra el Anticristo que dejó un reguero de mártires. No obstante, el carácter “cruzado” de aquel enfrentamiento bélico puede verse sometido a crítica y revisión por las razones que se exponen a continuación, que apuntan a evitar la reedición de una interpretación ideológicamente sesgada de los acontecimientos.

La existencia, la actitud y, sobre todo, las actividades del clero “josefino” o “afrancesado”, en primer lugar, adquieren una crucial relevancia para adoptar una visión alternativa de las dimensiones religiosas de los procesos iniciados el dos de mayo. Si la que más tarde se llamaría Guerra de la Independencia dividió tan profundamente a la propia Iglesia, no pudo ser una “cruzada” católica. Como se ha mencionado anteriormente son cuando menos tres los procesos que se desataron a partir del 2 de mayo. Revolución política y constitucional<sup>129</sup>, guerra de liberación nacional y guerra civil tuvieron lugar contemporáneamente<sup>130</sup>. Si se toma en consideración el rechazo de los prelados de la Iglesia hispana sometidos a la monarquía josefina a apoyar cualquier movimiento subversivo contra las autoridades civiles, parece carecer de sentido el seguir empleando el concepto de “cruzada” para describir la resistencia anti-napoleónica por las armas. En segundo lugar, salvo en el caso del arzobispo primado, los sectores del clero que pasarían a formar parte de la oposición política a la monarquía bonapartista en 1808 no pertenecían generalmente a la alta jerarquía eclesial. En las zonas administradas y gobernadas por José I, las dignidades de la Iglesia emularon la actitud de determinados funcionarios de la monarquía de Carlos IV y se pusieron a sus órdenes.

Dichos sectores se opusieron al clero afrancesado para el que el cristianismo renovado debía basarse en la educación de los fieles mediante la lectura de la Biblia, la repristinación del poder episcopal y la insistencia en la devoción interior de los fieles ajena a la religiosidad barroca. Esos elementos superaban en importancia al acatamiento de los dogmas y las doctrinas definidas por el Papa. Evidentemente, no había sitio para ellos dentro del catolicismo teocrático ultramontano y contrarrevolucionario surgido de las llamas de la revolución. Pocas esperanzas existían, por tanto, para la escuela salmantina, con Joaquín Lorenzo Villanueva y Diego Muñoz Torrero como principales impulsores de la

---

<sup>129</sup> José María PORTILLO VALDÉS, *Revolución de Nación. Los orígenes de la cultura constitucional en España*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2000.

<sup>130</sup> José ALVAREZ JUNCO, “El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras” en Manuel PÉREZ LEDESMA y Rafael CRUZ, *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Alianza, Madrid, 1996, p. 35-69.

renovación y las reformas eclesiásticas de Godoy, desamortización incluida, tuvieran espacio en la guerra patriota.

Para aplicar el concepto de “cruzada” con precisión habría sido necesario que la Iglesia, en bloque y mediante declaración canónica, hubiera avalado la guerra a los ejércitos invasores desde que atravesaron los Pirineos en 1808 y que dicha postura hubiera sido la defendida por todos los eclesiásticos de España. La reacción de las jerarquías y del clero “afrancesado”, tal como se ha descrito antes, no fue precisamente esa. Por otra parte, como señaló Derozier y recuerda La Parra, entre los “cruzados” españoles “había musulmanes y protestantes, lo que reduce la santidad de la resistencia católica contra el ateísmo francés”.<sup>131</sup> El historiador francés Jean-René Aymes supo sintetizar la disparidad de motivos que alentaban a los “heroicos patriotas” durante la guerra contra los ejércitos napoleónicos: “al mismo tiempo cruzada religiosa y ofensiva anticlerical; revolución y contrarrevolución; integración de modelos políticos extranjeros recientes y exaltación de la España eterna”<sup>132</sup>. Así pues, cabe cuestionarse si o bien existen demasiados atributos para definir y delimitar un mismo proceso, o si por el contrario se está hablando de varios. Por otra parte, la historiografía suele aceptar sin reservas lo que los protagonistas decían que estaban haciendo, sin dar explicación a lo que en realidad hacían. Lo que conduce a la repetición habitual y acrítica de lugares comunes que no siempre resisten un análisis documentado. Para empezar, la llamada “guerra santa” no respondía a un plan prefijado por los insurgentes en defensa exclusiva de la Iglesia sino que el término de “cruzada”<sup>133</sup> lo emplearon los sectores interesados del clero que se encontraban inmersos en una campaña de movilización anti-napoléonica y de depuración interna. A efectos generales el objetivo de la misma, como ya se ha visto, era doble. Por un lado, se trataba de reclutar defensores de la “causa nacional” y católica, y en segundo lugar, de dotar a los combatientes de un credo que les diese cohesión interna y finalidades a largo plazo. Sacralizada su misión, miles de españoles y españolas lucharían, según el pensamiento reaccionario, por su Rey y su Religión.

Pero como ha puesto de manifiesto John Tone, las guerrillas surgidas durante la ocupación estuvieron animadas por un espíritu eminentemente localista. Según la caracterización hecha por este autor, los miembros de la guerrilla más numerosa y de mayor éxito, la del norte de Navarra liderada por Mina, eran en su mayoría pequeños propietarios rurales que combatían por defender sus derechos a explotar los terrenos de

---

<sup>131</sup> Albert DEROZIER, Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España. Turner, Madrid, 1978 y Emilio LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*. Instituto de Estudios Juan Gil Albert. Alicante, 1985.

<sup>132</sup> Jean-René AYMES, *La Guerra de la Independencia en España*. Siglo XXI, Madrid, 1975, p. 69.

<sup>133</sup> Cf. Franco CARDINI, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Jouvence, Roma, 1993.

cultivo y para evitar la desaparición de sus “libertades tradicionales”. Tone cuestiona de este modo el peso que tuvo la defensa de la religión y de Fernando VII en la conducta de los resistentes. Más aún si se considera que los avatares del proceso de nacionalización a gran escala desde el Estado no había aún comenzado y que la identidad patriota era una adscripción muy heterogénea y polisémica.<sup>134</sup>

Dos breves reflexiones finales servirán para cerrar este análisis de la prehistoria de las divisiones eclesiales y nacionales que se desencadenarían a partir de 1808. La principal paradoja consistía en que a esa colaboración de ciertas figuras del clero con los oficiales del “Intruso” correspondió la consolidación como grupo o tendencia de figuras de ideas similares que militaban en el bando patriota. El llamado “clero ilustrado” jugaría un papel central dentro de la facción que llegaría a llamarse “partido liberal” en las Cortes de Cádiz. Como ya señalara Emilio La Parra, esta división interna del clero entre contrarrevolucionarios y reformistas determinó la ambivalente postura de la Iglesia ante la Revolución. Las prisiones de los dos papas a cargo de Napoleón se utilizaron como prueba irrefutable de la imposibilidad del compromiso eclesiástico con los nuevos gobiernos y pusieron en dificultad a los partidarios de la revitalización católica a través de las reformas. Más aún lo haría el tipo de reformas disciplinares que se pondrían en marcha en toda la Europa conquistada por los ejércitos napoleónicos. Junto a la desaparición del poder independiente del poder temporal del clero y de su capacidad para autorregular sus instituciones de organización interna, los objetivos de las nuevas reformas pasaban por hacer un esfuerzo de racionalización, modernización y asunción de nuevas funciones por parte del personal eclesiástico.<sup>135</sup>

Las críticas más radicales a instituciones eclesiásticas como el Tribunal del Santo Oficio y la Compañía de Jesús, así como al estado y carácter de determinadas órdenes religiosas; pero sobre todo su naturaleza política y moral, sólo se harían públicas y notorias a partir de la apertura de las Cortes gaditanas en 1810. Latiría en ellas una nueva forma de asumir políticamente el hecho religioso y la organización institucional que le debían corresponder en una nación católica. Este movimiento se había gestado en la propia Iglesia y llevaba a considerar bajo una nueva luz los cimientos sobre los que se basaba su organización y administración, las relaciones que había de tener con el poder secular y, en general, el papel que había de jugar la fe en las sociedades modernas.

---

<sup>134</sup> John Tone, *La guerrilla española...*, p. 21-37, 121-137 y 263-296.

<sup>135</sup> Filiberto AGOSTINI, *La riforma napoleonica della Chiesa nella Repubblica e nel Regno d'Italia, 1802-1814*. Istituto per le ricerche di Storia Sociale e Religiosa, Vicenza, 1990.

## **1. 2. El momento gaditano**

En este segundo epígrafe se aborda el papel central que desempeñaron las materias religiosas y eclesiológicas en los debates políticos del primer constitucionalismo español<sup>136</sup> y de la aparición, en las Cortes y en la sociedad españolas, de los bandos clerical y anticlerical. Para empezar se analizarán las novedades legislativas introducidas por la Asamblea en el terreno religioso, mayormente inspiradas en el jansenismo regalista, o jurisdiccionalismo, y que provocaron la reacción de los sectores más opuestos al nuevo sistema. Fueron una serie de clérigos quienes cargaron especialmente las tintas contra dichas medidas, por considerar que trataban de regular materias de exclusiva competencia eclesiástica. Los postulados de los “serviles” rechazaban radicalmente los principios liberales y sus respectivas posiciones quedaron reflejadas en los escritos que publicaron, amparados en la libertad de imprenta decretada por las Cortes. En el segundo apartado se profundiza en los debates que precedieron a la abolición de la Inquisición y en las críticas que recibió el clero regular durante el periodo. A continuación se analiza el léxico político-religioso del conflicto a través de una valoración del contenido del *Diccionario crítico-burlesco* y del *Diccionario manual razonado* al que dio respuesta. El objetivo de ese apartado reside en explorar los principales puntos de fricción ideológica entre clericales y anticlericales en los albores de la modernidad hispana. Finalmente se hace un breve análisis del mensaje transmitido en las celebraciones del regreso de Fernando VII a España, que festejaron el momentáneo triunfo del programa reaccionario.

### **1. 2. A. Las Cortes y la reforma eclesiástica**

Entre la apertura de las Cortes en San Fernando (Cádiz) y la abolición de sus decretos por el Rey el 4 de mayo de 1814, tuvo lugar en España la consumación de la revolución política iniciada el 2 de mayo. Sus principales logros fueron, entre otros, la redacción de una Constitución liberal, y católica a cargo de unas Cortes Extraordinarias y Constituyentes elegidas por sufragio universal indirecto, la abolición de los señoríos y de la Inquisición, y la declaración de libertad de imprenta. La doctrina de “soberanía nacional” fue el sustento ideológico que hizo posibles tales cambios, pese a que encontró el rechazo de una parte importante de los diputados y en cuyo uso inmediatamente vieron una potencial amenaza a la autoridad regia y a la de la Iglesia. La guerra contra los

---

<sup>136</sup> Un solvente y provocador estudio de uno de los máximos especialistas en la materia es el artículo de Bartolomé CLAVERO SALVADOR, “Cádiz en España: Signo constitucional, balance historiográfico, saldo ciudadano”, Cádiz, 2006. Disponible en <http://www.derecho.us.es/clavero/trabajos.htm>

ejércitos más poderosos y mejor dotados que se habían visto en Europa, mientras tanto, mantuvo divididos y enfrentados a los españoles durante aquellos años.

La *Junta Central* y la *Regencia* tuvieron por objetivo primordial la obtención y administración de los recursos para ejecutar el esfuerzo bélico y diseñar, de forma improvisada, un modelo político válido para una Monarquía con el trono vacío. El resultado de las decisiones adoptadas por ambas instituciones derivaría en la convocatoria de una Asamblea Constituyente que pretendió crear un orden estable que ayudase a superar el estancamiento moral y económico que caracterizaron los últimos años del reinado de Carlos IV partiendo de la repristinación de la “libertades tradicionales” hispánicas. La prensa, la panfletística, los sermones y las cartas personales dan cuenta de lo apurado de la situación para el conjunto del país. Con todo, gracias a la decisiva intervención de los ejércitos ingleses capitaneados por Wellington, las tropas y partidas guerrilleras españolas consumarían la expulsión de los invasores napoleónicos en la primavera de 1814.<sup>137</sup>

En enero de 1810 se procedió a la convocatoria de Cortes. El diseño de las mismas y la designación de los representantes habían estado en el centro del debate político en los últimos meses en la zona no ocupada por los franceses. La representación por estamentos no fue finalmente restablecida, de modo que las nuevas Cortes estarían marcadas por la impronta revolucionaria que las distinguiría de las anteriores.<sup>138</sup> La descripción y análisis de las condiciones de aquella convocatoria están lejos de los objetivos de este estudio. Sólo cabe indicar aquí que los Obispos se encontraban entre los “cuerpos” que dieron su asesoramiento en la *Consulta al País* que la precedió.<sup>139</sup> Y es que, como se tendrá ocasión de apreciar, aquellas “Cortes” defendieron, definieron e inventaron la “Nación”. Una nación entendida como “corporación de corporaciones”, expresión perfecta de las esencias de la patria y canal de la “representación política”.<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> Charles ESDAILE, *La guerra de la Independencia: una nueva historia*, Crítica, Barcelona, 2003 e ibid. *España contra Napoleón: guerrillas, bandoleros y el mito del pueblo en armas (1808-1814)*, Edhasa, Barcelona, 2006.

<sup>138</sup> Una brillante aportación al debate sobre la naturaleza y actuación de las Cortes de Cádiz, desde el terreno de la historia del Derecho, ha sido realizada por Salustiano DE DIOS, “Corporación y Nación. De las Cortes de Castilla a las Cortes de España” en VV. AA. *De la Ilustración al Liberalismo. Symposium en honor al profesor Paolo Grossi*. Madrid, Miraflores, del 11 al 14 de enero de 1994. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 197-298. Véase también Manuel MORÁN ORTÍ, *Op. cit. supra*. Un análisis de la dimensión social de los enfrentamientos ideológicos de las Cortes en Manuel PÉREZ LEDESMA, “Las Cortes de Cádiz y la sociedad española”, *AYER*, nº 1, Madrid, 1991, p. 167-207.

<sup>139</sup> Miguel Artola recogió aquella “Consulta al país” en *Los orígenes de la España contemporánea*. Volumen II. Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1976, *passim*.

<sup>140</sup> La comprensión histórica y constitucional de la obra de las Cortes se ha visto enriquecida con los trabajos de Marta Lorente y de Carlos Garriga, que han profundizado en las tesis planteadas por Tomás y Valiente, Clavero y Portillo. Tomando un nuevo sendero interpretativo, las Cortes no serían origen del liberalismo ulterior, sino compendio y esencia del régimen jurisdiccional y polisinodial que venían a perfeccionar, no a



En la agenda de aquellas primeras Cortes de la contemporaneidad hispana figuraban múltiples asuntos pendientes de solución. Cuestiones de carácter religioso y eclesiásticas estaban entre ellos. Pese a que la mayor parte de los grupos políticos que se encontraban en el bando “patriota” concebían la Asamblea gaditana como una alternativa necesaria para tomar las decisiones urgentes y necesarias en ausencia del monarca, el consenso respecto a cuáles habían de ser éstas no existía. El que el estatuto jurídico privilegiado de la Iglesia pudiese ser sometido a revisión no parecía un horizonte alentador para la parte más influyente del clero. Pero algunas destacadas personalidades de distinto signo, laicas y religiosas, consideraron que las Cortes eran la plataforma adecuada para impulsar la depuración de las costumbres del clero y la ejecución de las necesarias reformas de carácter institucional. Junto al acentuado episcopalismo regalista y el antimolinismo, la depuración moral del clero, la simplificación de la piedad popular, y la lucha contra el fanatismo y la superstición eran los caracteres definitorios de esta escuela de pensamiento.<sup>141</sup> El entusiasmo, en el sentido que Hume da al término<sup>142</sup>, describe bien el tipo de actitudes que aquellos individuos pretendían erradicar.

Varios diputados eclesiásticos como Pedro Quevedo, obispo de Orense, Simón López y Pedro de Inguanzo y Rivero<sup>143</sup>, hicieron todo lo que estuvo en sus manos para que las Cortes no desempañaran semejante tarea. En algunos casos, como en el del obispo de Orense, se suscitaron acres enfrentamientos con la cámara legislativa que se resolvieron con la expulsión del país.<sup>144</sup> No obstante, la pluralidad ideológica fue un rasgo distintivo de los diputados clericales, pese a un cierto dominio de los “serviles”.<sup>145</sup> Sus posturas resultaron bastante paradójicas e interesadas. Sobre todo porque, pese a que los reaccionarios anatematizaron la doctrina de la soberanía nacional, insistieron, sobre todo Inguanzo, en la inclusión de una tajante declaración del catolicismo de España en el texto constitucional. Y el artículo 12 refleja el éxito de su empresa.<sup>146</sup> La toma de aquella

---

sustituir. Cf. Marta LORENTE SARIÑENA, “La Nación y las Españas”, en Revista de la Facultad de Derecho de la UAM, 8, 2003, p. 265-284.

<sup>141</sup> Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Op. cit.*, p. 25-30.

<sup>142</sup> El entusiasmo es descrito por el filósofo escocés como “especie degenerada de falsa religión”. Las fuentes del fanatismo serían “la esperanza, el orgullo, la presunción, la imaginación calenturienta y la ignorancia”. Cf. “De la superstición y el entusiasmo” en *Ensayos políticos*. Tecnos, Col. Clásicos de Pensamiento, 1987, p. 62.

<sup>143</sup> 1ª edición en inglés, *Essays Moral, Political and Literary*, Glasgow, 1758.

<sup>144</sup> José M. CUENCA TORIBIO, *Pedro Inguanzo y Rivero (1766-1836), último primado del Antiguo Régimen*. Eunsia, Pamplona, 1965.

<sup>145</sup> Jose F. FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, *La Iglesia y el liberalismo. Historia de una persecución. Volumen II. Las Cortes de Cádiz*. Madrid, 1996, p. 178-190, y William J. CALLAHAN, *Iglesia, Poder y Sociedad en España, 1750-1874*. Nerea, Madrid, 1989, (1984), p. 98-99.

<sup>146</sup> Manuel MORÁN ORTÍ, “Conciencia y revolución liberal: actitudes políticas de los eclesiásticos en las Cortes de Cádiz.”, *Hispania Sacra*, nº 86, Madrid, 1990, p. 485- 493.

<sup>146</sup> El archicitado artículo reza: “La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.

decisión por parte de las Cortes, el 2 de noviembre de 1811, supuso la confesionalización del sujeto constituyente en la que se combinaban los valores revolucionarios con la conservación de la intolerancia religiosa.

Pero no se concebían alternativas. En este sentido, José María Portillo ha mostrado hasta que punto los reformistas y conservadores coincidían en considerar que “la religión constituía la base principal de la política, del modo de organizar la comunidad civil”.<sup>147</sup> A juicio de este autor, el catolicismo no era reconocido como la fe del individuo, del católico ciudadano español, sino de la Nación, la verdadera protagonista del proyecto constitucional.<sup>148</sup> La aplicación de los principios y leyes liberales estuvo, pues, determinada por el respeto a la religión católica.<sup>149</sup> No debe sorprender entonces que el decreto de libertad de imprenta de 10 de noviembre de 1810, uno de los grandes logros de aquellas Cortes, prohibiera escribir u opinar sobre materia de religión.<sup>150</sup> Los ultramontanos exigieron la defensa civil del dogma y los liberales decretaron su protección con leyes “sabias y justas”, y no con el restablecimiento de la Inquisición, tal y como aquéllos deseaban.

Hubo incluso figuras aisladas que propusieron la inclusión de la tolerancia religiosa en el texto constitucional. En 1811 Florez Estrada presentó al Gobierno un original Proyecto de Constitución que contenía una artículo en que se decía: “Ley CIII: “Ningún ciudadano será incomodado en su religión, sea la que fuere”. Esa propuesta de “ley de tolerancia general” sería duramente criticada por, entre otros, el Padre Vélez. Aparte de Florez Estrada, sólo una personaje tan excepcional del liberalismo hispano como lo fue José María Blanco White levantó su voz contra la aprobación del artículo 12. Este clérigo liberal y anglófilo, escribiendo bajo el seudónimo de *Juan Sintierra*, publicó en el periódico *El Español* el siguiente alegato contra aquella medida:

“Tal es el sello de intolerancia religiosa con que está ennegrecida la primera página de la constitución que quiere defender los derechos de los hombres. Las Cortes convertidas en concilio, no solo declaran cuál es la Religión de la España (a lo cual tiene derecho incontestable) sino condenan a todas las otras naciones, incluidas las que profesan la religión de Cristo (cosa en que no tiene que ver un cuerpo político). *Los españoles han de ser libres, en todo menos en sus conciencias.*”<sup>151</sup>

---

<sup>147</sup> José María PORTILLO VALDÉS, *La Nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*. Piero Lacaita Editore, Manduria, 1998, p.111. La traducción es mía.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 92-93.

<sup>149</sup> Veáanse las reflexiones de Bartolomé Clavero en este sentido. Cf. cita 20 del capítulo primero.

<sup>150</sup> La “guerra de papel” en torno al influyente *Semanario Patriótico* a la que dio lugar las propuestas constitucionales ha sido magistralmente estudiada por Diana REPETO GARCÍA y Julio A. PARDOS MARTÍNEZ en “Algazara y Congreso. Papeles públicos en torno al 19 de marzo”, en Alberto RAMOS SANTANA (ed.), *Lecturas sobre 1812*, Ayto. de Cádiz/Universidad de Cádiz, Cádiz, 2007, p.221-253.

<sup>151</sup> Cf. José BLANCO WHITE, *Cartas de Juan Sintierra (Crítica de las Cortes de Cádiz)*. Edición de Manuel Moreno Alonso. Universidad de Sevilla. Colección de bolsillo. Sevilla, 1990, p.141-142. El subrayado es mío.

Una declaración de este tipo no resultaba común en absoluto, ya que la lucha por la libertad de conciencia aún no contaba con apoyos en la España de entonces. De hecho, habida cuenta del desarrollo posterior de los acontecimientos, el dictado de Blanco White adquiere un tono premonitorio. Las Cortes, por tanto, elevaron a rango constitucional la catolicidad española y esa sería la opción reflejada en todas las Constituciones hasta la de 1869.<sup>152</sup> En 1835, con la distancia que le proporcionaron las dos intensas décadas posteriores del reinado fernandino, el *divino* Argüelles confesaría que aquella decisión fue un gran error. Pero los diputados liberales se vieron forzados a apoyarlo por la oposición clerical en las Cortes, ya que en caso de no haber introducido el artículo 12 en el texto constitucional “hubiese sido necesario luchar frente a frente con toda la violencia y furia teológica del clero”.<sup>153</sup> La superación histórica de la intolerancia religiosa la confiaba el político asturiano a la acción conjunta de una serie de factores de modernización cultural que se arraigaban en la visión progresista de la historia y mostraba su confianza de este modo en que la institucionalización de la tolerancia llegaría debido “al [paso del] tiempo, al progreso de las luces, a la ilustrada controversia de los escritores [y] a las reformas sucesivas y graduales de las Cortes venideras”.<sup>154</sup> En Cádiz, con todo, se asumió como propias la declaración confesional de la nación y la defensa pública de la fe católica.

Por otra parte, existía un amplio consenso en torno a otra de las cuestiones que interesaban a Blanco<sup>155</sup>: la necesidad de actualización del marco institucional de la Iglesia. El contexto revolucionario y el proceso de refundación del Estado que precedió a la convocatoria de aquellas Cortes de representación única, traían consigo nuevas y esperanzadoras perspectivas para los que deseaban depurar la Iglesia hispana de sus vicios y defectos más arraigados. A juzgar por el tiempo empleado en su discusión en Cortes, las cuestiones referentes a la llamada “disciplina externa” de la Iglesia eran para los primeros liberales españoles tan importantes como las cuestiones hacendísticas y financieras. Partían de la necesidad de utilizar las estructuras y las funciones eclesiásticas para dar respuesta a las nuevas demandas políticas y sociales. Asimismo, la guerra contra Napoleón exigía no sólo oraciones y coraje patriótico, sino que también era necesario el abastecimiento de las tropas movilizadas. Los bienes del clero suponían una

<sup>152</sup> María Isabel CABRERA BOSCH, “La libertad religiosa”. *AYER*, nº 34, 1999, p. 93-125, p. 95.

<sup>153</sup> Agustín ARGÜELLES, *Examen histórico de la reforma constitucional de España*, Col. Clásicos asturianos del pensamiento político, nº 12. Ed. Miguel Artola. Oviedo, 1999, (Londres, 1835). Tomo II, p. 54.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> A Blanco White le preocupaban especialmente el elevado número de religiosos, la existencia del Tribunal de la Inquisición, y las deficiencias morales e intelectuales del clero español, véase Manuel MORENO ALONSO, *Blanco White. La obsesión de España*. Alfaro, Sevilla, 1998, p. 188-191.

opción tentadora para cubrir sus necesidades.<sup>156</sup> Frente a ellos, los llamados “serviles” se amparaban en la necesidad de un Concilio Nacional para frenar el proceso parlamentario y acabaron por oponerse a que las Cortes tomaran decisiones de tipo eclesiológico.

Con todo, la libertad de imprenta fue una de las primeras medidas adoptadas por las Cortes en la Isla de León.<sup>157</sup> Con su aprobación se creaba el marco jurídico en el que podía tener lugar un verdadero debate político con la libre participación ciudadana. Este fue el argumento que con mayor frecuencia emplearon los diputados liberales para justificar la medida. Pero ésta también perseguía fines de mayor alcance: la promoción del bien común de la nación y la promoción de una estabilidad política de tipo inglés.<sup>158</sup> La prensa libre era también concebida por los diputados constituyentes liberales como un medio de control del poder político y como el vehículo más apropiado para la transmisión de las luces. En un contexto de guerra y revolución, tan necesario era informar a los “patriotas” como formarlos. La actitud de los liberales, como señala La Parra, fue el resultado de la mezcla de la herencia ilustrada y del instinto pragmático tan necesario para todo estadista.<sup>159</sup>

En todo caso, a las tres semanas de la declaración de libertad política de imprenta, las Cortes decidieron emular a José I y asignaron al clero tareas de vigilancia y de control político de los textos publicados. Las Cortes encargaron a los eclesiásticos “que impugn[asen] las máximas con que el tirano quiere seducir a los incautos, animando a los españoles a la defensa de la patria y de la santa religión”. El Decreto, sancionado el 1 de diciembre de 1810, venía a confirmar el interés de las Cortes por ganarse la colaboración del clero y, sobre todo, puso de manifiesto que aquella era una guerra nacional y católica. Se emplazaba firmemente al clero a que colaborase para contrarestar los efectos deletéreos de los escritos “afrancesados” en el pueblo y a combatir los “sophismas de la irreligión”.

---

<sup>156</sup> En 1810 la *Junta Central* decretó que la mitad de lo recaudado en concepto de diezmos fuera dedicado a sufragar los costes de la guerra cf. Manuel GARZÓN Y PAREJA, *Diezmos y tributos del clero de Granada*, Archivo de la Real Chancillería, Granada, 1974, p. 53.

<sup>157</sup> Para un análisis detallado de esta cuestión pueden consultarse, entre otros, Emilio LA PARRA LÓPEZ, *La libertad de prensa en las Cortes de Cádiz*. Nau Llibres, Alicante, 1984; y Juan Ignacio MARCUELLO BENEDICTO, “La libertad de imprenta y su marco legal en la España liberal” *AYER*, nº34, Madrid, 1999, p. 65-91.

<sup>158</sup> Joaquín VALERA SUANZES-CARPEGNA, *La Teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico. (Las Cortes de Cádiz)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 43-44. Para Joaquín Valera la influencia más destacable del pensamiento británico en los diputados españoles fue ejercida por Jeremy Bentham. En cuanto a la relación entre el liberalismo español y el británico, véase Manuel MORENO ALONSO, *La forja del liberalismo español. Los amigos españoles de Lord Holland 1793-1840*. Congreso de los Diputados, Madrid, 1997.

<sup>159</sup> Emilio LA PARRA, “Argumentos a favor de la libertad de imprenta en las Cortes de Cádiz” en Alberto GIL NOVALES, (ed.) *La prensa en la revolución liberal. España, Portugal y América latina*. Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1983, p.73-82.

Ahora bien, los argumentos liberales no fueron aceptados por los sectores reaccionarios. Siguiendo la línea marcada por los propagandistas ultras de la Francia prerrevolucionaria, afirmaban que de la imprenta habían salido todas las herejías desde Lutero. Se mostraron contrarios a la libertad de imprenta en las Cortes y lograron que se impusiera una censura previa a cargo del obispo ordinario, quien debía aprobar o no la publicación de textos tocantes a la religión.<sup>160</sup> En cambio, ni esa medida ni la propaganda clerical pudieron contener el alud de críticas al Tribunal de la Inquisición y a los frailes que inundaron las imprentas de la España “patriota”. En las siguientes páginas se analiza el contenido de los textos más relevantes en los que se exigió la abolición de la Inquisición.

## 1. 2. B. Los debates sobre la Inquisición

El Tribunal del Santo Oficio fue una de las instituciones eclesiásticas que mayor rechazo provocaba entre los sectores reformistas. Entre 1811 y 1813 tuvieron lugar apasionados debates en los que se hicieron explícitas las razones por las que se solicitaba su abolición a las Cortes. La disparidad de criterios y objetivos que subyacen en los libros analizados a continuación es reflejo de las diversas posturas que conforman los fundamentos primarios del anticlericalismo español decimonónico. En los tres, la Inquisición aparece retratada como un destacado elemento constitutivo del periodo histórico que se pretendía superar y como un poder fáctico contrario a las libertades, pasadas y presentes. La censura inquisitorial sobre las letras y las ciencias españolas recibió severas críticas y fue públicamente desprestigiada.<sup>161</sup> El origen mixto de la institución, real y papal, permitía que sus detractores pudieran escribir en su contra sin temor a contravenir los artículos del decreto de libertad de imprenta que prohibían tratar asuntos de religión.

*La Inquisición sin máscara*<sup>162</sup> de Natanael Jomtob, seudónimo de Antonio Puigblanch<sup>163</sup>, fue un texto antiinquisitorial que obtuvo una gran difusión en diferentes círculos sociales y políticos.<sup>164</sup> Su autor era un ilustrado eclesiástico catalán que publicó

---

<sup>160</sup> Emilo LA PARRA LÓPEZ, *La libertad de prensa en las Cortes de Cádiz*. Nau Llibres, Alicante, 1984, p. 32ss.

<sup>161</sup> Véase Daniel MUÑOZ SEMPERE, *La Inquisición española como tema literario: política, historia y ficción en la crisis del Antiguo Régimen*, Tamesis, Londres, 2008.

<sup>162</sup> *La Inquisición sin máscara, o disertación en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal y la necesidad de que se suprima*. Cádiz, Imprenta de Josef Niel, 1811.

<sup>163</sup> “Natural de Mataró (3-II-1775), antiguo novicio de la Cartuja de Montealegre, seminarista de Barcelona después, catedrático de lengua hebrea en la Universidad de Alcalá, hombre de no vulgares conocimientos en lenguas orientales e historia eclesiástica”. Cf. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*. CSIC, 1992 (1887), Libro VII, p. 1010. Véase también Rafael TORRENT ORRI, *Dos federalismos y su pugna en España. Desde los orígenes a la primera república (1869-1873)* Dopesa, Barcelona, 1974, p. 7. En esta obra las ideas de Puigblanch son calificadas de republicanas y se asocian a las de José Marchena, Juan Picornell y Andrés María Guzmán.

<sup>164</sup> Su contenido llegó a ser debatido en las Cortes en enero de 1812. Cf. Francisco MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España*, Eunsas, Pamplona, 1976, p.78.

su obra a lo largo de 1811 en Cádiz y por entregas. El prólogo se abre con una clara y determinada declaración de intenciones:

“Cuando trato de destruir la Inquisición por sus cimientos, entiendo cumplir con uno de los principales deberes, que imponen a todo ciudadano la humanidad y religión juntas, ofendidas atrozmente y por una serie dilatada de siglos por este tribunal”.

Nótese que el libro el autor recurre al justificar su obra al lenguaje ilustrado y revolucionario de la ciudadanía combinado con el religioso. Puigblanch en siete capítulos, o “reflexiones”, indaga sobre los principales defectos del Santo Oficio y analiza sus principales efectos morales, intelectuales y políticos en la sociedad española. Las “reflexiones” responden a distintas cuestiones que se van a agrupar en dos conjuntos diferenciados. Las tres primeras se ocupan de la denuncia canónico-moral e la ausencia de mansedumbre cristiana que caracterizaba al Tribunal, el excesivo rigor de sus procesos y el fomento de la hipocresía, merced al temor que el Santo Oficio infundía a los creyentes. Al actuar de este modo el Tribunal “pon(ía) en peligro la verdadera creencia”. Puigblanch además afirmaba que la conducta inquisitorial no se adaptaba a la verdadera doctrina de la Iglesia y que su inflexibilidad se oponía al espíritu cristiano y patristico. Esta línea de argumentación basada en la búsqueda de la pureza primitiva del cristianismo tenía claros referentes en el jansenismo al que Puigblanch representaba.

En un segundo grupo de “reflexiones”, el autor pasa revista a las nocivas secuelas civiles y políticas que había provocado en España la implantación del Santo Oficio. Por una parte, sus formas procesales “atropellan los derechos del ciudadano y comprometen su seguridad”<sup>165</sup>. En este punto, conviene apuntar que Puigblanch hace referencia a los derechos del ciudadano como garantías procesales y penales, siguiendo la definición que se había dado de los mismos en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Francia de 1789. En cualquier caso, Puigblanch ya hacía una defensa cerrada de los mismos antes de que el poder temporal debatiese si su reconocimiento debía adoptar un formato constitucional explícito.

En cuanto a la conducta política del Tribunal, Puigblanch es contundente: “este Tribunal ha apoyado el despotismo de los reyes y le ha ejercido por sí mismo”. La denuncia pretendía ser una llamada de atención a aquellos diputados y ciudadanos que, como miembros del cuerpo político “regenerado” por la revolución, se habían propuesto acabar con las desigualdades generadas por el orden anterior. El autor sugiere que la abolición de la Inquisición era un medio más que deseable para avanzar en el camino de la libertad. La supresión era necesaria además, como se puede leer en el último capítulo

---

<sup>165</sup> N.JOMTOR, *La Inquisición sin Máscara*, p. 13.

de la *Inquisición sin máscara*, porque el tribunal se oponía a la “necesaria reforma del clero” ya que, según Puigblanch, la propia institución inquisitorial tenía su origen en la “decadencia de la disciplina y la relajación del clero”. En lo relativo al progreso de la ciencia española, la censura inquisitorial no sólo había sido contraproducente sino que había difundido “errores perniciosos”, basados en la superstición y en las “rancias preocupaciones”<sup>166</sup>.

El contenido de la *Disertación* que sigue al prólogo de la *Inquisición sin máscara* denota la influencia en Puigblanch de la versión que hizo Rousseau del concepto de “religión natural”.<sup>167</sup> Al igual que el ciudadano de Ginebra y el clero “afrancesado”, Puigblanch tampoco concibe una sociedad humana en ausencia de Dios. El Ser Supremo es el garante único del cumplimiento de la ley:

“No ha existido jamás, ni es posible que exista reunión alguna de hombres en sociedad, que merezca el nombre de tal, sin que primero se establezcan por base la creencia de la divinidad manifestada por un culto exterior, que asegurando la confianza recíproca de los ciudadanos, sea el agente poderoso que los estimule incesantemente al cumplimiento de la ley, y el freno que contenga sus apetitos particulares dentro de los límites de utilidad general.”<sup>168</sup>

Las creencias religiosas actúan, pues, como cimientos del edificio social y hacen posible la convivencia pacífica y ordenada. No hay, pues, discrepancia con las visiones propagadas por la escuela teocrática en este sentido. El catolicismo hispano se muestra como una sutura que cose y atraviesa el tejido moral de la comunidad política y que disciplina a sus miembros uniéndoles bajo un credo. Los beneficios de la religión revierten en cada ciudadano no sólo como sujeto portador de derechos sino también como agente económico, ya que “el derecho de propiedad es generalmente respetado, porque Dios, cuya posesión son todas las criaturas, legítima con el sello de la religión y de los títulos, que para adquirirle, introdujo la sabiduría y justicia de los legisladores”. La religión se pone al servicio de la propiedad individual liberal. Pero además el hecho religioso se presenta como rasgo común de todas las culturas: “desde el salvaje que pisa las arenas abrasadas de África hasta el que atraviesa a pie firme los ríos helados del norte de América, se llenan de veneración profunda a la idea de un *ser superior*, tienen consagrados ciertos *ritos* para asegurarse su *beneficencia* y *aplacar su enojo*”<sup>169</sup>. Para el autor cualquier colectivo humano posee, al menos, esa percepción ritualista y casi mágica de la religión, con lo que todos serían teóricamente susceptibles de beneficiarse de sus dones. Puigblanch se dirige, no obstante, a un público concreto: el pueblo español que

---

<sup>166</sup> Ibid, p. 14.

<sup>167</sup> El deísmo rusoniano probablemente alcance su expresión más lograda en el capítulo IV de *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid, 1990 (1760).

<sup>168</sup> Ibid. , p. 4

<sup>169</sup> Ibid. , p. 10.

luchaba una guerra contra unos ejércitos para los que la religión no tenía la misma naturaleza y funciones.<sup>170</sup> Puigblanch presenta el catolicismo en España como el resultado del desarrollo cultural, específico y contingente de un pueblo. Niega así su presencia en el solar patrio como elemento esencial, preexistente y orgánicamente ligado a la cultura hispánica, como defendía la publicística reaccionaria. El catolicismo descrito por Puigblanch bien podría haberse convertido en España en la religión “civil” o “natural” de la que hablaban los ilustrados del siglo XVIII.<sup>171</sup> En el transcurso de un conflicto que se anunciaba como guerra de religión, no obstante, esa concepción gozó de nulo predicamento en una España que hacía del palio estandarte de guerra.

Puigblanch también coincide con los reaccionarios al ensalzar la religión como principal escudo protector contra el enemigo, ya que los combatientes encontrarán en ella “un antídoto eficaz contra los males que le aquejan, un escudo en que se despuntan los dardos más certeros de sus enemigos y un asilo inviolable donde no les es permitido penetrar”. Puigblanch, pues, coincide con Ostolaza en el uso belicista que se puede dar a la conciencia católica, aunque por ésta no entiendan lo mismo. En este punto conviene subrayar que los debates en torno a la abolición de la Inquisición no cuestionaban la catolicidad del reino ya que tanto reaccionarios como “reformistas” deseaban conservar una España católica. Lo que les alejaba era la determinación de los criterios más adecuados para conseguirlo. En este sentido Puigblanch apunta una versión primitiva de la teoría de la incompatibilidad entre Inquisición y Constitución al hacerse la siguiente pregunta: “Y si la religión debe formar primer cimiento de toda constitución civil, [...], ¿será el tribunal llamado de la Inquisición a quien deba confiarse, como hasta ahora, su tutela?”. Su respuesta es tajantemente negativa. No debe serlo, en primer lugar, por lo inadecuado de los medios inquisitoriales para conservar la religión: “el *sistema de rigor* adoptado por la Inquisición para obligar a que vuelvan a la iglesia los que se han separado de ella, además de ser inútil como medio no proporcionado al intento, produce el efecto contrario haciendo que se obstine mas en su propósito, cuanto más aparentan abandonarlo”.<sup>172</sup> El Tribunal había fomentando la hipocresía y el ritualismo de las prácticas religiosas, que Puigblanch pese a vincularse a la teología ilustrada no llega a declarar de exclusiva competencia de la conciencia individual. No obstante, este argumento sería de gran

<sup>170</sup> Michel VOVELLE, *Religion et Révolution. Le déchristianisation de l'an II*. Hachette, Serie: Le temps et les hommes, París, 1976. Cf. especialmente p.232-236 y 285-301.

<sup>171</sup> José María INÚRRITEGUI RODRÍGUEZ, “Biblioteca de Religión en tiempo sin historia. La catolicidad en nuestros orígenes constitucionales”, en Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, y Margarita ORTEGA LÓPEZ, M. (eds.) *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola. 3. Política y cultura*. Alianza, Madrid, 1995, p. 175-187, p.185.

<sup>172</sup> N. JOMTOR, *Op. cit.*, p. 67



utilidad para la Comisión de Constitución dirigida por el clérigo Muñoz Torrero a la hora de declararlo inconstitucional.<sup>173</sup>

En general, en la *Inquisición sin Mascara* destacan tanto el carácter beligerante del discurso como el hábil manejo de una documentación amplia y variada. La finalidad práctica del autor era, obviamente, la de desvelar los secretos ocultos del Tribunal para privarle del halo del majestuoso respeto, o de terror irracional, con el que se había cubierto durante siglos y lo hacía con argumentos jurídicos y racionales que desafiaban a los defensores del mismo y que estaban destinados a obtener éxito entre las filas liberales. Puigblanch vería pronto cumplidos sus objetivos. No en vano la valía de su obra ha sido reconocida incluso por autores de la escuela tradicionalista. En opinión del mismísimo Menéndez Pelayo el libro “está escrito en buen castellano, con discreción y gusto, [...] mostrándose el autor muy entendido en letras humanas y lector de buenos y castizos libros, así españoles como de la antigüedad greco-latina”.<sup>174</sup>

También el clero afrancesado hizo su aportación al debate sobre la Inquisición. De la mano de Llorente aquella cuestión entró por la puerta grande del mundo académico. El canónigo de Toledo, y jurista de renombre, leyó el 15 de noviembre de 1811 su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de Madrid. El texto llevaba por título *Memoria histórica sobre cual ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*<sup>175</sup>. Sobre aquella intervención uno de sus biógrafos ha llegado a decir que “las palabras de Llorente en esta ocasión superaban la capacidad propagandística de anteriores publicaciones en pro de la causa de Bonaparte”.<sup>176</sup> El autor de la *Memoria* había permanecido en el bando josefino desde mayo de 1808 e impulsó profundas reformas eclesiásticas desde los altos cargos de la jerarquía eclesial y política que ocupó en la monarquía josefina.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Véase mi artículo “Vidas cruzadas: alto clero y ciudadanía católica en el primer tercio del siglo XIX”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, nº 10, 2002.

<sup>174</sup> Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*. Libro VII, p. 1011.

<sup>175</sup> *Memoria histórica sobre qual ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición, leída en la Real Academia de la Historia por el Excelentísimo Señor Don Juan Antonio Llorente, consejero de Estado, dignidad de maestrescuelas y canónigo de Toledo, caballero comendador de la Orden real de España; comisario general apostólico de cruzada*. Imprenta de Sancha. Cádiz, 1812. Véase también la edición de esta obra de la Editorial Ciencia Nueva. Colección ‘Los Clásicos’. Madrid, 1967. En su prólogo, Valentina Fernández Vargas apunta que la elección de Llorente como Académico fue impulsada por el Marqués de Floridablanca.

<sup>176</sup> Enrique DE LA LAMA CERECEDA, *Juan Antonio Llorente, un ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*. Eunsa, Pamplona, 1991, p. 302. José Antonio Llorente González había nacido en Rincón del Soto (Logroño) el 30 de marzo de 1756. Cf. *Nota biográfica. (Autobiografía)*. París, 1817. Se ha consultado la edición de esta obra de Antonio MÁRQUEZ y ensayo bibliográfico de Emil VAN DER VAKENE. Taurus, Serie: La otra historia de España, Madrid, 1982.

<sup>177</sup> En Septiembre de 1810 se le concedió, a petición propia, el puesto de Comisario General de Cruzada, siendo aún Consejero de Estado y tras haber ocupado la Dirección de Bienes Nacionales. Cf. Enrique DE LA LAMA CERECEDA, *Op. cit. supra* p. 295-300.

El propósito explícito de Llorente era exponer las reacciones que provocó el establecimiento del Tribunal en la Castilla de los siglos XV y XVI. Inicia su exposición aclarando que sus fuentes no resultaban demasiado fiables, ya que el poder del Tribunal provocaba el temor, la indiferencia o el rechazo solapado de quienes habían escrito sobre él. El encomio y la adulación, según Llorente, habían sido los elementos esenciales de aquellos relatos, especialmente en las obras de contenido teológico y dogmático. Para empezar, el Tribunal habría cumplido a la perfección las tareas impuestas por sus Cartas fundacionales, esto es, en la lucha contra la herejía:

"¿Un español escriba de la religión? ¡O España: tú eres deudora de la pureza de los dogmas al santo oficio de la Inquisición, el cual defiende de todos los ataques de la herejía para tu felicidad!"

Los firmantes de tratados y de escritos políticos tampoco desaprovecharon ocasión de adular al Tribunal del que recibían la licencia de publicación de sus obras. Por esta vía, los partidarios de la Inquisición extendían sus supuestas virtudes al terreno político:

"¿Se habla de política? ¡Feliz España (se dice) que con solo mantener el santo Tribunal estás libre de las convulsiones intestinas que con mucha frecuencia ponen a los otros reinos en peligro de perderse por la diversidad de religiones entre sus habitantes, y por la falta de un santo Oficio que persiga, castigue y exterminie los herejes!"<sup>178</sup>

Esta argumentación está inspirada en la fundamentación regalista que ofrece la imagen de la religión al servicio del monarca. Se podría deducir de este extracto que el Santo Oficio había resultado una útil herramienta al servicio de una concreta razón de Estado. Dicho de otro modo, el mantenimiento de la ortodoxia católica en la Monarquía Católica no sólo había sido motivado por su fe y el compromiso regio con Roma, sino que se trataba de toda una empresa política. De hecho se habría mantenido para conservar junto a la pureza del dogma la unidad política de los reinos y el orden público. Precisamente esa fue la imagen que del Santo Oficio, la de garante del orden y de la religión, emplearían sus defensores en Cádiz. Entre otras cosas, porque las mismas inclinaciones y restricciones afectaban a cualquier género literario. Llorente, no sin ironía, reproduce las afirmaciones de aquellos que defienden las ventajas económicas y demográficas que se derivan de la existencia del Tribunal:

"¿Se trata de población, agricultura, fábricas, artes, industria, o comercio? ¡Más feliz es nuestra España (escriben) que todos los otros reinos a pesar de lo que se nos pondera florecer estos, porque *Dios, premiando a nuestros Reyes por el establecimiento y conservación del santo Tribunal, les ha dado el imperio del nuevo mundo que nos proporciona el oro y la plata de sus minas los medios de suplir la falta de los objetos que para nosotros trabaja el extranjero!*"<sup>179</sup>

<sup>178</sup> José Antonio LLORENTE, *Memoria histórica* p.10.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 6 El subrayado es mío.

Por consiguiente, aquellas distorsionadas versiones de la historia del Santo Oficio poco podían ayudar a Llorente en su labor de reconstrucción de la opinión “nacional”. Consciente de la dificultad de su misión, el autor emprende su tarea guiado “por los hechos de la nación misma, y por el examen crítico de algunas proposiciones que, a pesar de las cautelas hijas del miedo, dijese algunos hombres de juicio, dándonos ocasión para conocer la estatura de un gigante por la extensión del dedo”.<sup>180</sup>

Junto a sus objetivos académicos se encuentran otros de distinta naturaleza que los engloban y anteceden. La *Memoria* presenta a los distintos pueblos de la España del siglo XVI como heroicos resistentes opuestos a la arbitraria crueldad de una institución sempiternamente odiada. Adoptando esta postura Llorente parece poner su prosa al servicio de un objetivo doble: animar el espíritu de resistencia de los españoles frente a los supuestos desmanes de la institución y demostrar, con método y documentos, que España no había sido la cuna del llamado “oscurantismo religioso”. Cuando fue aliada de Roma y le proporcionó teólogos y doctores para apuntalar el poder papal, lo hizo supuestamente en contra de las verdaderas inclinaciones de la población. Llorente, al final del libro, declara que su intención había sido:

“Vindicar el concepto de nuestra nación; de la cual se creía opinar en sentido contrario y aprobar la esclavitud del entendimiento con perjuicio incalculable de la humanidad, cuando siempre la detestó y procuró destruir con las únicas armas de una nación sumisa, cuales son las de reclamación en Cortes y fuera de ellas”.<sup>181</sup>

Las conclusiones del trabajo estaban ya avanzadas en las diversas premisas que se han visto hasta ahora. Por un lado, el establecimiento de la Inquisición había provocado “innumerables controversias de jurisdicción” debido a su tendencia a “usurpar” las de las del resto de corporaciones e instituciones judiciales. Por ello, dice Llorente, la opinión nacional fue siempre contraria a la conservación del Tribunal. En segundo lugar, el autor sostenía que el Tribunal había impuesto y mantenido, mediante “tormentos”, “errores” y “vicios”, la llamada “esclavitud del entendimiento”. De este modo queda patente la concepción jurisdiccionalista de las relaciones Iglesia-Estado defendida por los miembros del clero llamado afrancesado y el espíritu patriótico que animaba sus escritos antiinquisitoriales..

Un joven Francisco Martínez de la Rosa se sumó al grupo de detractores del Tribunal con un opúsculo que denuncia los supuestos perjuicios políticos y jurídicos que acarrearía su restablecimiento en la España no ocupada. En *Incompatibilidad de la*

---

<sup>180</sup> J. A.LLORENTE, *Memoria histórica*. p. 5.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 190.

*Libertad española con el restablecimiento de la Inquisición* se debaten cuestiones de naturaleza civil y política que ponen en relación la acción del Tribunal de la Inquisición con el desarrollo político y cultural de la sociedad hispánica. El que después sería líder del primer moderantismo liberal denunciaba en su juventud la cooperación interesada de la Inquisición con la Corona en el sustento del despotismo: “todos sabemos cuán astutamente se han valido los reyes de la Inquisición para prohibir obras útiles, que no contenían más delito que mostrar los abusos de la tiranía y los derechos de las naciones”<sup>182</sup>. A continuación, el autor se embarca en una defensa de las libertades obtenidas en la Revolución española y sancionadas en Cortes. El contenido anticlerical de sus afirmaciones resulta evidente. Desde una concepción negativa del siglo anterior, que Martínez de la Rosa identifica con la alianza de la “superstición” con el “despotismo”, se muestra muy satisfecho con las reformas aprobadas por la Asamblea en materia religiosa. De hecho sólo los “ignorantes” o los “mal intencionados” parecían creer “que si no se restablec(ies)e [la Inquisición], se quita la única barrera, capaz de defender la religión de los ataques de sus enemigos”. No obstante, arguye que esos argumentos carecían de peso puesto que “lo mismo decían cuando se trataba de decretar la libertad de imprenta, y ya la pintaban insultando al dogma, y corrompiendo la moral”.<sup>183</sup> Dichos prejuicios encontraban su razón de ser en el bajo concepto que “algunos ignorantes tienen del pueblo español, que creen no pueda conservar la religión santa de sus mayores, si no se le amenaza con hogueras y calabozos”. “Ese pueblo”, añade, “al que quisieran echar mañosamente las cadenas de la superstición, para que no sintiera después las del despotismo; ha respetado en sus escritos hasta aquellos abusos, que han empañado la pureza de la disciplina eclesiástica, en daño de la Iglesia, con ruina del Estado, y con duelo y lágrimas de los santos padres y de los más sabios canonistas”<sup>184</sup>. Así pues, en España se habría estado haciendo un uso perfectamente ajustado a Derecho de la recientemente decretada libertad de imprenta aunque, como se verá más adelante, la literatura clerical siguió denunciando lo contrario. A tenor de los argumentos expuestos por Martínez de la Rosa, los defensores de la Inquisición tenían una percepción anacrónica de la época que les había tocado vivir. Se negaban a aceptar el momento constituyente por el que atravesaba la nación y deseaban conservar una institución ajena y opuesta a las innovaciones políticas y legales ya introducidas:

“En tiempos del despotismo anterior, al menos todo guardaba uniformidad y un enlace íntimo; el poder absoluto de los reyes, la tiranía de sus ministros, la

---

<sup>182</sup> *Incompatibilidad de la Libertad española con el restablecimiento de la Inquisición demostrada por Eugenio Tostado*. Imprenta de Vicente Lema, Cádiz, 1811. BN Colección Gómez Imaz R-60973, p. 4.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p.4-5.

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 5

arbitrariedad de los jueces, las trabas puestas a la imprenta, la persecución de las ciencias y la Inquisición religiosa, todo conspiraba al mismo fin de mantener la ignorancia y la esclavitud de la nación.”<sup>185</sup>

La denominada “regeneración” de España, en el amplio sentido de recuperación de su “libertad e independencia”, exigía por tanto la extinción del Tribunal. Las causas aludidas para ello son, en este caso, meramente políticas. Para el autor, los derechos de los españoles defendidos por la Constitución se verían hipotecados en caso de restaurarse el Santo Oficio. De hecho, la mera posibilidad de que eso ocurriese implicaría una total falta de coherencia política por parte de los diputados:

“Así es, que supone la ignorancia más grosera, o es el insulto mayor a la honradez de la nación española, hablarle de constitución, proclamar su soberanía, decretar leyes para la seguridad personal de sus individuos: y al mismo tiempo restablecer un tribunal, que por el silencio que prescribe, y la oscuridad con la que obra, pone a salvo la calumnia, protege el espionaje, encubre a los delatores, ordena como un debe el acusar a las personas más queridas; y elude las precauciones tomadas por las leyes, para enfrenar la arbitrariedad de los jueces, para reclamar al inocente, para abreviar los juicios, y reparar los perjuicios injustamente padecidos.”<sup>186</sup>

Así se expresaba el total convencimiento de los primeros liberales de que el exceso del poder clerical, manifestado en la arbitrariedad de las acciones de la todopoderosa Inquisición, hacía inviable cualquier avance de orden político o jurídico. El poder inquisitorial era contrario a las esencias de la sociedad y de la propia política porque “el objeto de la sociedad, el fin de las constituciones y de todas las leyes, no es, en último análisis, más que la protección de la libertad personal y de la propiedad del ciudadano”<sup>187</sup>. El Tribunal, por tanto, amenazaba el disfrute de los dos derechos más apreciados en el primer liberalismo hispano.

La Comisión de Constitución de las Cortes emitió el 19 de marzo de 1813 un dictamen en el que se declaraba la Inquisición incompatible con la Constitución política de la Monarquía, tras un intenso y acalorado proceso parlamentario. El debate en la Cámara fue el corolario del debate periodístico anterior. El estudio de su contenido ha sido ya objeto de diversos trabajos, cuya consulta se recomienda para comprender hasta qué punto la polémica periodística y ensayística impregnaron el discurso parlamentario.<sup>188</sup> No obstante, otras instituciones eclesiásticas como las órdenes regulares, también fueron objeto de reflexión y de crítica por parte de periodistas, clérigos y ciudadanos. Las Cortes

---

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 7

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 6

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Sobre la cuestión véanse los trabajos de J. Francisco FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, *Op. cit.*, p.160ss, y Francisco MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España*. Eunsa, Pamplona, 1975, p. 37ss, ambos de corte conservador.

estaban a las puertas de iniciar su reforma y los escritos publicados en el periodo reflejan el clima de tensión que precedió a la toma de aquellas medidas.

### **1. 2. C. Las críticas al clero regular**

Las deficiencias del estamento eclesiástico denunciadas por la crítica anticlerical eran bien conocidas por sus contemporáneos y la reforma de las órdenes regulares ocupó un lugar central entre las tareas de las Cortes.<sup>189</sup> Sin duda, dichas medidas dieron lugar a otra de las grandes polémicas del momento gaditano. El peso y la importancia de las órdenes religiosas habían sido subrayados tanto por sus detractores, como por sus defensores. La crítica a los frailes en España ya constituía, a la altura de 1800, un subgénero clásico de las canciones y de los refranes populares. Los monjes eran frecuentemente tachados de ignorantes y de tragaldabas. También de disfrutar una vida fácil y relajada. A estas alturas el sentido y el contenido de las críticas antifrailes fueron adquiriendo un tono nuevo desde el momento en que ya no se trataba de injuriarlos o ridiculizarlos, sino de determinar su papel en la nueva sociedad, de ubicarlos políticamente en un nuevo escenario para el que había que crear todo un conjunto normativo. Como es bien sabido, el poder político, obtenido en el proceso revolucionario, se emplearía para poner en práctica algunos de los principios fundamentales de la espiritualidad y eclesiología predicada por los jansenistas y reformadores españoles. Entre los objetivos de la reforma sobresalían la mejora tanto de la formación como de las costumbres del *ordo clericalis* y su preparación para el desempeño de una serie de funciones asistenciales y educativas que le confiriesen una cierta “utilidad social”.

Las críticas anticlericales se dirigieron, en primer lugar, contra el peculiar modo de vida de los enclaustrados y la prosperidad material que disfrutaban. De hecho, en opinión de los defensores de la inmunidad de la propiedad eclesiástica, la campaña de los “impíos” contra los frailes tenía origen exclusivamente en su ansia de riqueza. Pero la panfletística anticlerical no sólo se ocupó de sus bienes. También abordó la supuesta alianza de los ministros de la Iglesia con el “despotismo”. Así ocurre, por ejemplo, en el folleto anónimo *Observaciones histórico-crítica del Monaquismo*. En él se defiende que el mantener al pueblo en el error y en la “preocupación” eran los medios ideales para asegurar su obediencia y sumisión. El clero regular habría sido el principal encargado de desempeñar dicha función. Este es el punto de partida de un texto de filiación jansenítica que pretende dar al lector las razones de la paulatina desaparición de la fe y de relajación de las

---

<sup>189</sup> Para un tratamiento pormenorizado de la Reforma de Regulares en las Cortes de Cádiz véase Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Op. cit.* p. 130-143.

costumbres que habrían sufrido las naciones católicas desde el cristianismo primitivo. Esta obsesión por el retorno a la pureza evangélica propia de los jansenistas sería heredada por el grueso de los diputados liberales en Cádiz.<sup>190</sup>

Para el autor de las *Observaciones* fue en la segunda parte del siglo XVIII cuando “el moho de la superstición desapareció en parte de casi toda Europa”. La Ilustración fue el origen de aquel benéfico cambio y “la España le es deudora al incomparable e inmortal Feijóo en este beneficio”.<sup>191</sup> Al igual que el sacerdote asturiano, también nuestro autor se lamenta de la falta de instrucción de los plebeyos y de su hipócrita superstición. El clero regular supuestamente se había dedicado a la difusión de la “hipocresía” en lugar de a predicar la “verdadera religión” y era duramente censurado por ello. Las razones aludidas para explicar este comportamiento son de índole económica. La postura de los religiosos ante las prácticas supersticiosas era tan permisiva

“Porque ellas han sido y son los canales por donde vienen las riquezas, y si desaguaran su cazo [se] quedarían sin riego sus campos fértiles; y, faltando por grados la abundancia de las cosechas, volverían en breve a aquella primitiva pobreza tan apreciada de los primeros cristianos, como detestada y despreciada hoy en el mundo a veces por aquellos mismos que han hecho los votos más sagrados de seguirla con todo el rigor del Evangelio.”<sup>192</sup>

La codicia cundía especialmente entre los miembros de las órdenes religiosas que eran las instituciones religiosas que “más ha[bía]n degenerado”. Pese a su origen “santo, laudable y utilísimo”, se habían llegado a convertir en “uno de los peores males que afectan al Estado”. La segunda acusación, presente ya en fechas mucho anteriores, hace referencia al hecho de que existía un excesivo número de comunidades y de casas religiosas que acarreaba la pérdida de efectivos demográficos y, en su opinión, el sustento de la superstición.

La denuncia de los errores y de las flaquezas de los monjes se hizo muy habitual en este tipo de folletos. Así, una *Insinuación Patriótica* de 1812, publicada en Madrid, se expresaba en términos similares. En este caso la intención de influir en el proceso parlamentario se hace explícita en el título. Este opúsculo cuestiona en sus primeros párrafos el origen de las órdenes religiosas ya que en los primeros siglos de la iglesia católica no existieron “ni monjes ni frailes” y fue entonces cuando ésta conoció la

---

<sup>190</sup> Cf. Emilio LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo y la Iglesia en España*. Instituto de Estudios Juan Gil Albert, Alicante, 1988, p. 13. La Parra sostiene que este “nuevo sentimiento religioso” tenía influencias erasmistas, agustinianas y jansenistas; y que “forjó un ideal de Iglesia acorde con sus propios planteamientos”.

<sup>191</sup> *Observaciones histórico-críticas sobre el Monaquismo, los frailes y la necesidad de su reforma*. Por U.P.Z. Imprenta la Tormentaria. Cádiz. Reimpresión en Madrid, en septiembre de 1812, p.4.

<sup>192</sup> *Ibid.* p. 6.

perfección evangélica. El autor hace un breve recorrido por la historia de las instituciones monásticas donde se lee que en el Medievo:

“La superstición había enriquecido los monasterios, y la riqueza había introducido la más torpe corrupción entre los monjes, quienes en lugar de vivir pobres, humildes y laboriosos se abandonaron a la vida mundana, al ocio y a los vicios, faltando de este modo, con el mayor escándalo, al pacto que habían hecho con Dios y con los hombres.”<sup>193</sup>

Esta interpretación del pasado monástico se acompaña de otros juicios de valor relacionados más directamente con su presente histórico. Se alude a versiones más amplias y detalladas de esa revisión negativa de la historia de las órdenes religiosas, que beben de fuentes tan variadas como las obras de Bossuet o Fleury, e incluso de la propia patrística.<sup>194</sup> Las demoledoras críticas que se han revisado anteriormente estuvieron animadas, en la mayor parte de los casos, por un sincero compromiso con la religión cristiana y con el programa de reforma religiosa. Los objetivos eran amoldar las funciones del clero regular a las necesidades de la sociedad y perfeccionar la vida moral de sus miembros. Sin embargo, como ha señalado Miguel Artola, ese impulso depurador desapareció después de la primera restauración fernandina, para transformarse en algo cercano a la mera codicia de tierras durante la década de los treinta.<sup>195</sup>

#### 1. 2. D. El léxico del conflicto

Al tiempo que se produjeron los debates sobre la Inquisición y los regulares tuvo lugar otra disputa provocada por la publicación del *Diccionario crítico-burlesco* de Bartolomé Gallardo, el bibliotecario de las Cortes. El opúsculo supuso la confirmación como polemista del autor extremeño de la igualmente controvertida *Apología de los palos*, que le había proporcionado cierta notoriedad previa en la ciudad de Cádiz.<sup>196</sup> El objeto del *Diccionario crítico-burlesco* era rebatir las opiniones vertidas por el “servil” *Diccionario crítico manual*. A continuación se ofrece una somera presentación de una de las primeras batallas dialécticas que enfrentaron a clericales y anticlericales.

En julio de 1811 vio la luz en Cádiz el *Diccionario crítico manual para la inteligencia de algunos autores que por equivocación han nacido en España. Obra útil y*

<sup>193</sup> *Insinuación patriótica sobre los perjuicios que acarrearía al Estado el restablecimiento de los Frayles* (sic), o por mejor decir, sobre lo útil y ventajosa de su total extinción. Imprenta de Villalpando, Madrid, 1812.

<sup>194</sup> Cf. del mismo autor: *Segunda insinuación patriótica, en que se refieren varias tonterías de lo Frayles* (sic); y se prueba nuevamente que se deben suprimir del todo, porque son la ruina de los Estados. Imprenta de Villalpando, Madrid, 1812 y *Fáciles aplicaciones o entiéndalo quien quisiera*. Hemeroteca Municipal de Madrid, “Papeles varios referentes a la reforma del clero regular, 1812”.

<sup>195</sup> Esa opinión, debatible, en M. ARTOLA *La España de Fernando VII*, p. 396.

<sup>196</sup> *Apología de los palos dados al Excmo. Sr. Don Lorenzo Calvo por el Teniente-Coronel don Joaquín de Osma. Publícala en obsequio de las armas y las letras el licenciado Palomeque, pretendiente de varas, y soldado voluntario (por que Dios quiere). “Tu te me metiste frayle mosté; tu lo quisiste, tu te lo ten”*. Cádiz. Imprenta de Manuel S. Quintana, 1811. Cf. Pedro SAÍNZ RODRIGUEZ, *Gallardo y la crítica de su tiempo*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1986, p. 53 y 389.



*necesaria en nuestros días.*<sup>197</sup> Según José Francisco Fernández de la Cigüña sus autores fueron el diputado reaccionario Freire Castrillón y el contrarrevolucionario Javier Pastor Pérez.<sup>198</sup> En las 22 páginas de este opúsculo se recogen la mayor parte de los prejuicios antiliberales desarrollados por el llamado bando “servil” procedentes de las críticas antiilustradas de la segunda mitad del anterior siglo. El texto constituye un ataque frontal a todas las corrientes doctrinales distintas del catolicismo ultramontano. “Filósofos”, masones, franceses y liberales son criticados con la misma virulencia. De estos últimos se dice con desprecio que son una “especie de soldados de que sin conocerlo ellos mismos, se vale el enemigo”. Se les acusa también de provocar desórdenes con sus escritos, puesto que “sus armas consisten en una grande porta y unas flechas o lengüetas envenenadas que vuelan ligeramente con las plumas con las que las arman”. Concluye su definición culpando a los miembros del bando liberal de haber atacado gravemente a la Iglesia: “son grandes zapadores y minadores y arrancan los más suntuosos y antiguos edificios en un momento”.<sup>199</sup>

Estos clérigos combinaban el antiliberalismo con la fobia a la francmasonería. A dicha organización se le atribuyen nefastas intenciones de naturaleza conspirativa y odio a toda autoridad, ya fuera temporal o espiritual, cuando se dice:

“Una sociedad o especie de cofradía de hombres de todas naciones y lenguas, reunidos con el santo fin de destruir todo gobierno y toda religión; pero particularmente la católica, sin cuya destrucción y aniquilamiento no puede establecerse la libertad del género humano y hacerlo feliz.”<sup>200</sup>

El *Diccionario crítico* también ofrecía definiciones de las voces “constitución” y “despotismo” en las que se atacan las ideas ilustradas y liberales. De la Constitución se dice que “según los filósofos” es “cierto centón o taracea de párrafos de Condillac cosidos con hilo gordo”. Pero el autor desconocía necesariamente el contenido de la redacción final de la española de Cádiz, ya que esta obra fue publicada un año antes de su proclamación. Sin embargo, sus afirmaciones reflejan el conocimiento del debate acerca del *Preámbulo* de la Constitución ya que dice “tan seguros estamos de que no será de su gusto [del de los “filósofos” españoles] la que forme el Augusto Congreso, como de que la que ellos formasen no comenzaría con estas palabras, en el nombre de la Santísima Trinidad Padre, Hijo, y Espíritu Santo...”. En esto, como prueba el texto definitivo, se equivocaba de punta a cabo. Los trabajos de las diferentes comisiones, como la de

<sup>197</sup> Una copia de esta obra se encuentra en el SHM *Fraile*, vol. 133.

<sup>198</sup> J. Francisco FERNÁNDEZ DE LA CIGÜÑA, *La Iglesia y el liberalismo. Historia de una persecución. Volumen II. Las Cortes de Cádiz*. Madrid, 1996, p.333. El *Diccionario crítico* se editó en dos ocasiones en 1811.

<sup>199</sup> *Diccionario crítico manual para la inteligencia de algunos autores que por equivocación han nacido en España. Obra útil y necesaria en nuestros días*, SHM *Fraile* vol. 303, p. 8

<sup>200</sup> *Ibid.* p. 10

Constitución, eran conocidos por el público que acudía a las sesiones parlamentarias. Pero, en este caso, el autor no había tenido acceso al contenido de la propuesta de *Preámbulo* presentada por la Comisión.

Como se ha ido viendo hasta ahora, el término “despotismo” aparecía con mucha frecuencia en los escritos de los patriotas “liberales” y también lo aplicaron con asiduidad para referirse a los procedimientos judiciales seguidos por la Inquisición. Los autores del *Diccionario manual*, por su parte, ridiculizan esas posturas en la primera definición de que ofrecen de “despotismo”: “Todo sistema que pretenda coartar la libertad de hablar, escribir y obrar cuanto se le antoje a ciertos seres privilegiados, espíritus sublimes y fuertes que nacieron para enseñar, dirigir y mandar despóticamente a los demás”. Así pues, teniendo en cuenta el tono general de la obra, para ellos el verdadero despotismo era aquel que se amparaba en el ejercicio de dichos derechos por parte de las elites ilustradas. En la segunda acepción de “despotismo”, no obstante, se muestran aún más directa y contundentemente antiliberales. Dirá que “con esta palabra nos quieren también decir que no debe haber autoridad alguna, sino una anarquía perfecta”. Por otra parte, en este ejemplo del pensamiento reaccionario del periodo ya hace aparición la identificación del liberalismo con republicanismismo jacobino y antimonárquico:

“Consiguiendo en sus principios de filósofos no quieren reyes porque saben por inspiración del diablo que ni ha habido, ni hay, ni puede haber ni siquiera uno bueno, y que por necesidad deben ser todos viciosos, tiranos y corrompidos.”<sup>201</sup>

Pero entre las imputaciones a los liberales no faltaron las de irreligión y anticlericalismo. Así se hace, si bien de una forma algo rebuscada, al reproducir irónicamente su acusación a los curas de favorecer interesadamente al absolutismo: “[Los liberales] no quieren que haya sacerdotes que son tan perversos y desalmados que apoyan toda tiranía por el gran bien que les resulta”. Ambas definiciones de “despotismo”, pese a sus diferencias de matiz y en palabras de los autores ultramontanos, coinciden en señalar hacia un mismo lugar: “En los dos sentidos es sinónimo de monarquía”.<sup>202</sup>

El folleto provocó la repulsa y el escándalo del bando liberal. Fueron numerosas las muestras de rechazo al mismo y José Bartolomé Gallardo recibió el encargo de responder y desgranar sus ya conocidos y admirados recursos literarios contra aquella colección de hiperbólicas acusaciones y censuras ultramontanas. El proceso de redacción y publicación del *Diccionario crítico-burlesco del que se titula razonado manual* fue lento y complicado.<sup>203</sup> De hecho, el proyecto editorial fue abortado por la publicación de una

---

<sup>201</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Cf. Ramón SOLÍS, *El Cádiz de las Cortes. La ciudad en tiempos de la vorágine*. Alianza, Madrid, 1969, p.

*Impugnación del Diccionario burlesco* anterior a la publicación del propio *Diccionario*.<sup>204</sup>

En él se criticaba duramente la labor de Gallardo, se negaban originalidad y valor a su obra, y además se le tachaba de hereje.<sup>205</sup> Gallardo se defendió de las graves acusaciones “serviles” en las páginas de *El Censor* a través de un “Cartazo al *Censor General* por el autor del *Diccionario crítico-burlesco*, anunciada en las esquinas a son de excomunión”. Ésta no fue, sin embargo, la última defensa que Gallardo haría de su obra en aquellas fechas.<sup>206</sup>

Lo cierto es que cuando el texto de Gallardo vio la luz, el 15 de abril de 1812, ya contaba con meses de polémica a sus espaldas. En el “Introito” del *Diccionario crítico* su autor declara que sus detractores eclesiásticos estaban más preocupados por mantener la estricta ortodoxia católica que por aliviar los males que aquejaban al país:

“Los duelos y quebrantos que la patria padece, deben antojárseles flores y perlas a ciertos *santos varones* que, enseñados a recetar en carnes ajenas sendos y crudos azotes a salvo de las suyas, nunca piensan que cruje recio el azote de la desdicha.”<sup>207</sup>

Esos *santos varones* pecaban además de una absoluta falta de caridad ya que “nada les duele mientras no les anda el fuego a quema-ropa”, y permanecían “sordos a los ayes de la humanidad”. Supuestamente, a esos sectores del estamento eclesiástico no les afectaban los trágicos acontecimientos que ocurrían en España del mismo modo que al resto de los integrantes de la resistencia antinapoleónica. Gallardo pensaba que eran mayoritarios los clérigos que mantenían un exagerado celo dogmático e ideológico y que sólo atendían a conservar la catolicidad del reino. Pero consideraba también que polemizaban en la prensa movidos por frívolos motivos: “por pique o mero floreo nos han tratado de meter en casa la *guerra teologal*, más ominosa y mortífera aun que la napoleónica, que el tifus-icteroides, y que todas las plagas juntas de Faraón”. Es decir, los clérigos estaban librando en folletos y libros una suerte de “guerra galana contra infieles y herejes”, que se complementaba con la que las tropas españolas libraban contra el invasor. En consecuencia, Gallardo afirmaba que las motivaciones de los incitadores a la

---

309-311.

<sup>204</sup> *Impugnación del Diccionario burlesco, que contra las leyes divinas y humanas publicará un libertino contra el reglamento de la libertad de imprenta según se ha ofrecido. Se denuncia al Gobierno y al público.* Imprenta de José María Guerrero. Cádiz, 1812.

<sup>205</sup> Véanse los análisis de la *Impugnación* en Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Op. Cit.* Libro VII, p. 969 Ramón SOLÍS, *Op. cit.* p. 310 y Pedro SAÍNZ RODRÍGUEZ, p. 54 y 181.

<sup>206</sup> Tanto Menéndez Pelayo, como Solís y Sáinz se hacen eco del suceso que enfrentó a Gallardo con Guillermo Jaramillo, quien criticó, desafió y retó al extremeño -confundiéndole con madrileño, como apunta Pedro Sáinz- y al que llamó “monstruo y discípulo de la escuela de los abismos” en una obra menor titulada *Desafío de dos madrileños, que acaso se verificará en viernes 24 del corriente*.

<sup>207</sup> *Diccionario crítico-burlesco del que se titula razonado manual. Para la inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España*, p. III.

“guerra teologal” eran espurias, ya que el origen de sus preocupaciones son las “pasiones humanas” y “el mortal coraje”.<sup>208</sup>

La más reprehensible de esas “pasiones”, y aquí Gallardo es fiel a la llamada “tradición anticlerical”, era su desmedida codicia. Con la guerra, los frailes y los curas lo habían perdido todo salvo “el apetito de poseer ilimitada y omnímodamente”. En opinión de Gallardo la situación de escasez y miseria por la que atravesaban era ajena a su condición privilegiada. Se encontraban

“Sin rentas, sin refectorios, sin mas que los popen, sin devotas que los mimen, que los amadriguen, que los regalen el bocadito, el bote de rapé, y sobre todo el rico chocolate macho, aromático y potencioso; no como este que acá tomamos dulzaino y clarión mas que la purísima verdad.”<sup>209</sup>

El bibliotecario de las Cortes afirmaba que su desazón les llevaba a “morder y ladrar”, “no porque [fueran] bichos dañinos”, sino que lo hacen “por natural instinto, para gastar la verdinegra bilis que les pudre los hígados: muerden en fin, porque tienen hambre”. Gallardo pretendía retratar de este modo tan gráfico las verdaderas motivaciones de quienes con su “guerra teologal” no buscaban sino “abarrenar la Constitución”. Para él resultaba evidente que las encendidas diatribas, supuestamente religiosas, lanzadas contra la “moderna filosofía” tenían una clara intencionalidad política. En el programa de acción de los llamados “serviles”, el enemigo era el bando liberal, y no los franceses y afrancesados. Principalmente porque temían que el ataque a estos últimos tuviese “malas tornas”. El *Diccionario* incidía repetidamente sobre la existencia de los bandos “servil” y liberal, y una vez publicado se hizo aún más profunda la brecha existente entre ambos sectores. Sobre todo porque se dedicó plenamente a denunciar los defectos del despreciado adversario. Asimismo, Gallardo insistía en que los “serviles” dirigían sus más terribles ataques contra el enemigo equivocado aunque él mismo caía en ese error. Supuestamente ambos debían de fijar su mirada en los franceses y afrancesados, con los que estaban en guerra, en lugar de dividir la opinión “patriota”. Definía asimismo que los sectores inmovilistas estaban preocupados en exceso por vigilar la conducta y la moral de sus compatriotas, precisamente cuando más necesaria resultaba su ayuda contra el ejercito invasor. En sus palabras:

“¿A los mismos que os defienden contra la tiranía, a vuestros mismos hermanos asestáis vuestros tiros? Las armas que os dimos para defensa de la religión, ¿las volvéis contra la patria? Si el amor del Dios y del Rey os anima, ¿por qué no saltáis a vengarlos al campo enemigo?”<sup>210</sup>

<sup>208</sup> Las citas: *Diccionario crítico-burlesco*, p. VIII y IX. El subrayado es nuestro.

<sup>209</sup> *Diccionario crítico-burlesco*. P. IX.

<sup>210</sup> *Ibid.* p. XII-XIII.

Cuenta Gallardo cómo en ese campo enemigo era donde estaban los verdaderos profanadores y enemigos de toda autoridad, “los que allanaron la casa del Señor, los que profanaron sus santas imágenes, los que robaron, quemaron y convirtieron los templos en establos”. En aquellos críticos momentos en los que la Iglesia se encontraba ante un gran peligro, la respuesta del clero no había sido la que cabía esperar del mismo: “Y entonces, ¿qué hicisteis vosotros los guardianes del templo y los altares? Callar, huir, o proclamar como enviado del Eterno al monstruo de Córcega, abortado por los negros abismos” <sup>211</sup>

Estas afirmaciones reflejan el acusado carácter polémico y panfletario del *Diccionario*. Gallardo sabía perfectamente que no todos los “defensores del templo” habían aceptado el régimen de José y que, de hecho, ciertos sectores del clero constituyeron un importante apoyo moral y político a la resistencia antinapoleónica. Si bien era cierto que el clero “afrancesado” puso a disposición del “Intruso”, y por ende de Napoleón, todo su potencial legitimador; esta falta a la verdad ha de ser reconocida como elemento de una importante invectiva anticlerical que se cerraba diciendo “vuestra religión es vuestro vientre, y vuestra patria todo país de cucaña”.<sup>212</sup> No obstante, las acusaciones contra el clero no se acababan ahí. El erudito extremeño apuntaba que los eclesiásticos se encontraban en una situación desesperada, ya que supuestamente pensaban haber perdido toda posibilidad de regresar al *status quo ante* 1808: “hasta la esperanza pierden de restituirse a su prístino estado de holganza”. Incluso para el propio Gallardo la desazón clerical estaba justificada, dado que “de la posesión los despojan las bayonetas francesas; de las esperanzas, las *razones* de los políticos (o séanse “filósofos”) liberales”. La desamortización josefina y las reformas políticas introducidas por las Cortes implicaban el final de un periodo de privilegio eclesiástico, presagiaba Gallardo.

En cualquier caso, no dejaba de ser molesto para los “serviles” que un funcionario del Parlamento hubiese publicado opiniones que consideraban heréticas y subversivas. Las Cortes decidieron tomar cartas en el asunto y los “serviles” aprovecharon para exigir el restablecimiento de la Inquisición. Al mismo tiempo, el vicario capitular de Cádiz denunció la obra a la Regencia y ésta, a su vez, tramitó el expediente a la *Junta de Censura*.<sup>213</sup> El proceso acabó con la prisión de Gallardo en el castillo de Santa Catalina desde el 21 de abril hasta el 16 de junio del mismo año de 1812. Durante su encierro, su obra no perdió interés y fue criticada por unos y ensalzada por otros. <sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> *Ibid.* p. X.

<sup>212</sup> *Ibid.* p. XIII.

<sup>213</sup> Cf. Ramón SOLÍS, *Ibid.*, p. 313.

<sup>214</sup> Cf. Pedro SAÍNZ RODRIGUEZ, p. 181-189.

### 1. 3. Los reaccionarios y el nuevo orden: ¡Viva el Rey y la Religión!

Mientras se sucedían las reformas políticas emprendidas por las Cortes, la defensa de los llamados valores “tradicionales” de España no cesó.<sup>215</sup> Los textos clericales, en ocasiones no exentos de fina ironía, comenzaron a aflorar en paralelo a las diatribas anticlericales. De 1811 data un panfleto cuyo título es tan irreverente como provocativo: *¿De qué sirven los frailes?*<sup>216</sup>. En él, un clérigo reaccionario arremete contra aquellos que vilipendiaban a los regulares llamándoles “zánganos de la colmena nacional, inútiles y dañosos”. El inspirador de dichos exabruptos no podía ser otro que el “padre de la impiedad”: Voltaire. La obsesión ultramontana contra este autor, como se ha visto y se podrá seguir apreciando en otros textos que ilustran los argumentos de esta tesis, fue una constante desde el final del siglo anterior. En esta ocasión, se recogen unas gruesas palabras que el autor atribuye al pensador francés: “[los frailes] son unos villanos, sin más mérito que su entusiasmo y su ignorancia... son inútiles en la vida, y dignos de un eterno olvido después de su muerte, y perjudican a la población, a la agricultura y a las artes”. Fueran o no éstas las palabras de Voltaire, las acusaciones vertidas contra los regulares en este párrafo guardan similitudes con las críticas antifraileñas españolas al uso en este periodo de transición. Sólo cuando la Iglesia, como institución, vinculase su futuro al del partido absolutista las críticas contra los tonsurados adquirirán una naturaleza esencialmente política.<sup>217</sup>

Por otra parte, ya en 1814 se pueden encontrar ejemplos de literatura reaccionaria en que se emplea el objetivo de católica como etiqueta política para designar el pensamiento reaccionario. Por ejemplo, en una supuesta *Carta del tío Católico Apostólico Romano servidor de Dios y del Rey a su sobrino el joven Liberal*, se pregunta al miembro supuestamente “descarriado” de una familia:

“¿No se te dijo que por padres habías de tener no sólo a los que ten engendraron según la carne, sino aquellos que te engendraron según el espíritu, esto es al Romano Pontífice a los Señores Obispos, en particular el Diocesano, a todos los Señores Sacerdotes fueran Clérigos, o Frailes en especial a tu Párroco, y a tu confesor, porque ni más ni menos que te sucede, *te exponías a perder cuerpo y alma?*”<sup>218</sup>

<sup>215</sup> Un reciente análisis en el largo plazo de dicha defensa a ultranza del catolicismo más intolerante en Antonio RIVERA GARCÍA, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”, en Francisco COLOM y Ángel RIVERO, *El Altar y el Trono. Ensayos sobre catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, 2006, p. 17-43.

<sup>216</sup> BN Colección Gómez Imaz R 61144.

<sup>217</sup> Véase la colección documental que recoge Antonio MOLINER PRADA en “El antiliberalismo eclesiástico en la primera restauración fernandina”, *Hispania Nova*, dossier 3, 2003.

<sup>218</sup> *El tío Católico Apostólico Romano servidor de Dios y del Rey a su sobrino el joven liberal o Semei, el gaditano Miguel Cabrera. Obra de J. J. M. J. J. C. D. S. J. Cádiz, 1814. SHM Fraile, vol. 278, p. 7.*

Cabe señalar que para el preocupado “tío” la fórmula más efectiva para acabar con el liberalismo de su sobrino era precisamente que éste tuviera en consideración y pusiera en práctica las enseñanzas piadosas de sus progenitores y de sus pastores espirituales. Se mostraba totalmente convencido de que llevado de la mano del clero su sobrino cambiaría de opiniones políticas y volvería su mirada al “esplendor de Fernando”. El texto, por su contenido, debió ser escrito antes del regreso del monarca, porque el texto hace referencias a la decisión de las Cortes de que el rey jurase la Constitución, tal y como creían los liberales que haría. En ese sentido el “tío Católico Apostólico Romano” vaticinaba que eso no sucedería, dado que:

“Si, Fernando el VII tiene (aun no ha jurado otra cosa) el poder legislativo, el ejecutivo, el judicial, el administrativo; es un Rey acabado, cumplido y tal como un príncipe, que *ut Princeps est, nemini subicitur nisi Deo*. (como príncipe, solo se somete a Dios)”<sup>219</sup>

La conducta del monarca meses después se ajustó perfectamente a esa máxima del “despotismo sacralizado” que había sido combatido en Francia desde el siglo XVIII.<sup>220</sup> En la primavera de 1814, cuando ya entre liberales y serviles se habían agotado prácticamente las vías de entendimiento pacífico, empezaron a publicarse con mayor frecuencia panfletos y artículos que combinaban las alabanzas desmedidas al rey y las agrias condenas de las Cortes. Muchos de ellos fueron escritos por sacerdotes y frailes que se embarcaron en la tarea de tumbar definitivamente las Cortes. Estos escritos anunciaban la postura de la Iglesia en la Restauración que se avecinaba y seguían contraponiendo la intolerancia religiosa, supuestamente esencial en el carácter español, a la laxitud religiosa francesa.

La labor legislativa de las Cortes, en su opinión, había sido fruto del empeño de una minoría liberal en importar la definición de ciudadano nacida en la Revolución francesa y declarar por escrito, en forma constitucional, las libertades y los derechos políticos y civiles asociados a ella.<sup>221</sup> Tarea para la que también se juzgó necesaria la reforma de algunos aspectos institucionales de la Iglesia. De este modo, según el autor de unas *Reflexiones cristiano-políticas*, “empezaron a resonar en el Salón augusto repetidos ecos de libertad de imprenta, de extinción de los Frailes y Clérigos, y de reforma absoluta de la Santa Inquisición”. No se admitía la posibilidad de que el adversario político tuviera verdaderas intenciones de mejora del clero, sino que se denunciaba que su único objetivo

---

<sup>219</sup> La traducción es mía.

<sup>220</sup> Dale VAN KLEY, *The religious origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. Yale University Press, New Haven, 1996, p. 191-249.

<sup>221</sup> Patricio Martínez de Bustos llegaba a juzgar que “los derechos del Ciudadano destruyen los de los Gobiernos”. Véase. *Funestas consecuencias del Liberalismo en puntos de moral y religión*. Carta a un condiscípulo. Segovia. Imprenta de Espinosa. 1814, p. 63. Un ejemplar de esta obra se conserva en Archivo Segreto Vaticano, Parte Moderna, Archivo della Nunziatura de Madrid, 286, ff. 287-320.

era hacer participar a los españoles de los logros de la revolución. Pero éstos no eran los intereses reales del pueblo español, que tan sólo deseaba ganar la guerra contra los invasores y presenciar la vuelta de su amado rey. Por consiguiente, este autor reaccionario y clerical recrimina a los diputados

“Que a pesar de las reclamaciones del pueblo, que sentía en el alma ver desperdiciados los preciosos momentos, tuvieron suspensa mucho tiempo la asistencia al Congreso, distrayéndolo de su objeto esencial de buscar recursos para mantener los ejércitos, y proporcionar medios para rechazar al enemigo que aumentaba sin cesar los horrores de su crueldad”.

A renglón seguido el autor de las *Reflexiones* pasa a comentar algunas de las reformas introducidas por las Cortes y las rechaza en conjunto por ser “desnacionalizadoras”: “¿Qué necesidad había de tocar prematuramente unos puntos que en cierto modo son muros de división entre los Españoles y los Franceses? ¿Hay por ventura Inquisición en Francia? ¿Hay clérigos y frailes?”. Las principales diferencias entre ambos países son, como se dijo antes, de tipo religioso y eclesiástico. Por eso lo conveniente era enaltecerlas y no disimularlas, sobre todo en tiempos de guerra. Se hace además una nostálgica alusión a la Inquisición: “¿se prohíbe [en Francia] imprimir herejías y disparates? Todo lo contrario. ¿Y deja de ser eso un contraste característico entre ambas naciones? Así es ¿Por qué pues tanta prisa en querer uniformarlas? Ahora que deberíamos ver cómo ponernos en contradicción con los franceses, si fuese dable, hasta en los elementos”. Con todo, el publicista dice no ser un “fanático”, “con éste y otros nombres tan indiferentes como sus autores, suelen honrar los corifeos de la Ilustración a los que no adoptan las ideas liberales o napoleónicas, que son el alma de sus perversos planes”, sino un “buen español y buen católico”.<sup>222</sup> Pocos días después de la publicación de este panfleto se produciría la entrada triunfal de Fernando VII en Valencia y el rey tomaría la decisión de derogar todos y cada uno de los decretos aprobados en Cortes, hecha pública el 4 de mayo. Para actuar de tal modo contaba con el respaldo de la teología política reaccionaria y con la colaboración del clero que la había propagado en España. El llamado *Manifiesto de los Persas* sintetiza bien la línea de pensamiento de los sectores opuestos al constitucionalismo “revolucionario” y defensor de su versión “tradicional”.<sup>223</sup>

Las recepciones que se brindaron al rey en las distintas ciudades que visitó entre mayo y junio de 1814 confirmaron los peores temores de los liberales y prefiguraban los

---

<sup>222</sup> *Reflexiones Cristiano-políticas acerca de las nuevas Cortes, libertad de imprenta, eclesiásticos, militares, nobles y Santa Inquisición. Nueva impresión ilustrada y añadida.* Valencia, impreso por los yernos de José Estevan, 2 de mayo de 1814. Obra de fray Facundo Villarig. *Passim*. SHM Fraile vol. 924, p. 6 y 8.

<sup>223</sup> Cf. María C. DIZ-LOIS, *El manifiesto de 1814*. Eunsa, Pamplona, 1967 y GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. *Historia de las derechas españolas. Desde la Ilustración hasta nuestros días*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 75-77.



tiempos que se avecinaban.<sup>224</sup> El caso sevillano constituyó una verdadera demostración de sumisión colectiva al nuevo monarca. Una procesión de carretas, actores, niños cantantes y músicos engalanados recorrió las calles de la capital hispalense al grito, que harían suyo los realistas en 1821, de: “¡Viva el Rey, la Religión y la Santa Inquisición!”. Las coplas que se cantaron también son significativas del grado de éxito alcanzado entre la población por el pensamiento reaccionario:

España de su gloria  
enarbola el pendón  
contra el derecho injusto  
de la Constitución.

Atended a su infamia,  
y sabréis la traición  
conque a los españoles  
les cubrían de horror.

Alegría, alegría Sevilla  
que no hay Constitución,  
solo reina Fernando,  
la Patria y la Religión.<sup>225</sup>

Con el regreso de “el Deseado” y su decisión de gobernar sin Cortes ni Constitución se abría una nueva etapa en la historia de España. Los efectos negativos de la guerra y la evidente ruina material no redujeron la euforia colectiva desencanada tras la victoria hispanobritánica sobre el Imperio napoleónico. Este epígrafe se centra en el fallido intento de restauración monárquica y eclesiástica que siguió al “golpe de Estado” que dio Fernando el 4 de mayo de 1814, de la mano del general ultrarealista Elio.<sup>226</sup> Para empezar se hacen algunas reflexiones en torno al alcance de las políticas restauradoras. En segundo lugar, se aborda la situación en la que quedaron el clero liberal y el afrancesado. En particular se trata la persecución a la que fueron sometidos por la restaurada burocracia inquisitorial. Por último se profundiza en ciertos aspectos concretos relativos al funcionamiento de la alianza Altar-Trono y a las circunstancias que, a juicio de la escuela reaccionaria, la hacían necesaria.

---

<sup>224</sup> Aquellos eventos fueron perfectamente descritos por Javier Hererro en *Los orígenes*, p. 383-390

<sup>225</sup> NOTICIA del modo en que celebraron las vecinas del Corral nuevo, situado en la collación de Nuestro Señor el Salvador de Sevilla, en la noche del 6 de junio de 1814, a su amado Monarca el Señor Don Fernando VII (Q. D. G.) SHM Fraile vol. 353.

<sup>226</sup> M. ARTOLA, *La España de Fernando VII*, p. 408-417.

### 1. 3. A. La restauración monárquica y eclesiástica

Como han señalado literatos e historiadores, en pocas ocasiones la llegada de un rey ha provocado tal entusiasmo en España como la de Fernando VII en la primavera de 1814. Durante seis años el rey disfrutó de las prerrogativas que había gozado su padre, aunque no tuvo al lado a ningún ministro que concentrara el poder que llegó a detentar Manuel Godoy. La primera restauración fernandina estuvo marcada por el triunfo de las potencias europeas sobre Napoleón, por la crisis económica de 1818 y por los continuos intentos de golpes de estado y de conjuras que alteraron la tranquilidad del rey absoluto.

Cierta historiografía revisionista se ha esforzado en desautorizar el uso de términos como “golpe de Estado” al hablar de la decisión del 4 de mayo, o de “persecución” de liberales y afrancesados para definir los numerosos procesos abiertos contra ellos en el verano de 1814.<sup>227</sup> Otros autores, sin embargo, emplean conceptos como “políticas represivas” para definir las actuaciones emprendidas desde esa fecha.<sup>228</sup> Como se verá en este apartado, aquí se defiende la conveniencia del uso de este segundo tipo de léxico, dado que la Inquisición no sólo prohibió la lectura de las obras liberales sino que también ordenó la encarcelación de sus autores. Por otra parte, la derogación de los decretos de las Cortes había sido solicitada con insistencia por los autores reaccionarios y clericales.<sup>229</sup> No olvidaban que la reunión de aquellas Cortes había dado inicio a las disputas entre los defensores de los privilegios de la Iglesia y de la Inquisición, y sus críticos, y había llegado el momento de hacer desaparecer su obra.

Desde Roma y desde Palacio, por tanto, después de las convulsiones revolucionarias se exigirán credenciales de afinidad política y sumisión a la plena soberanía regia para formar parte del cuerpo de funcionarios y de ministros. Por ejemplo, cualquier viso de “filosofismo” o “liberalismo” en un sermón acarrearía consecuencias nefastas. El abierto y dinámico clima cultural que había inaugurado la aprobación de la libertad de imprenta desapareció bruscamente tras su abrogación. Una vez abolida la libertad de imprenta, la exposición de opiniones políticas había regresado el ámbito de lo privado, ya que los periódicos liberales, o sospechosos de serlo, fueron clausurados. El sueño europeo de la Restauración de las Monarquías y de los Altares era en España una realidad después de mayo de 1814.

Sin embargo, no todo fueron parabienes y calma chicha tras el regreso del rey cautivo. En varios pueblos manchegos, por ejemplo, se dieron casos de resistencia y

---

<sup>227</sup> María Carmen PINTOS VEITES, *La política de Fernando VII entre 1814 y 1820*. Publicaciones del estudio general de Navarra, Pamplona, 1958, p. 167-171.

<sup>228</sup> Miguel ARTOLA, *Los afrancesados*. Alianza, Madrid, 1989, 215-235.

<sup>229</sup> Véanse por ejemplo diarios como la *Estafeta de Santiago*, de Santiago de Compostela y *El Fernandino*, de Valencia.

oposición a la rotura de la lápida constitucional ordenada por las autoridades fernandinas. Se trataba de un símbolo político de gran difusión que habían ordenado instalar los ayuntamientos constitucionales en muchas localidades españolas desde 1812. También se produjeron alteraciones del orden público tras el regreso de las autoridades preconstitucionales a sus cargos. Hubo asimismo enfrentamientos callejeros entre absolutistas y serviles tras las ceremonias de celebración de la vuelta al trono del rey, generalmente a las puertas de iglesias y de ermitas. La oposición política a la monarquía restaurada, con todo, empezaría a ganar adeptos a partir de 1815.<sup>230</sup>

Como es sabido, la resistencia a la monarquía restaurada tuvo su manifestación más explícita y constante entre los militares liberales. El pretorianismo hispánico se estaba desarrollando en el seno de las sociedades secretas y de los cuarteles y adquirió un carácter progresista.<sup>231</sup> El ruido de sables se oyó en varias ocasiones durante los cinco años largos que duró el experimento restaurador. En opinión de Josep Fontana esas conjuras y los cuartelazos frustrados a los que dieron pie fueron sólo una manifestación patente de la debilidad de los grupos que sostenían las acciones de Torrijos, Valdés, Bazán, etc.<sup>232</sup> Fue necesario más de un lustro de restauración política y religiosa sin restricciones ni control para que la vía insurreccional pudiera lograr llegar a buen puerto.

Habida cuenta del papel adoptado por el clero ante el regreso del rey absoluto, no debe sorprender que las actitudes anticlericales se hicieran presentes en las reuniones de aquellas sociedades secretas y de la masonería, y en todos aquellos lugares a los que la larga mano de la Inquisición no llegaba. La posición de hegemonía alcanzada por el clero reaccionario en materias culturales, doctrinales y de influencia política, hicieron que las críticas contra el mismo en el futuro se hicieran aún más ácidas. De momento, el enfrentamiento se vio acallado y forzosamente trasladado a escenarios ajenos a la vida pública española. El espacio político se convirtió en una prolongación de la corte fernandina del que se excluía la acción de cualquier tipo de poder moderador.<sup>233</sup>

Ese viaje al pasado también convenía a la Iglesia, aunque el plan no convencía a todos sus ministros. Algunos eclesiásticos se vieron abocados al exilio en Francia o en Inglaterra por temor a la represión política. Marchena, Llorente, Blanco White y Puigblanch, entre muchos otros, desarrollaron una febril actividad intelectual y política en

---

<sup>230</sup> Juan DÍAZ-PINTADO, "Reacción absolutista y desórdenes en La Mancha", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 16, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p. 35-63, *passim*

<sup>231</sup> Véanse el capítulo de Carolyn P. BOYD, "The military and politics, 1808-1874" en Adrian SHUBERT y José ALVAREZ JUNCO, *Spain since 1808*, Arnold, Londres, 2000, p. 64-80, y, para el periodo posterior, el libro de Irene CASTELLS OLIVÁN, *La utopía insurreccional del liberalismo: Torrijos y las conspiraciones liberales de la década ominosa*, Crítica, Barcelona, 1989.

<sup>232</sup> Josep FONTANA, *Op. cit.*, p. 47.

<sup>233</sup> María Cruz SEOANE, *Oratoria y periodismo en la España del siglo XIX*. Castalia-Fundación Juan March, Madrid, 1977, p. 113-119.

distintas ciudades europeas de la mano de sus correligionarios liberales, como el londinense lord Holland.<sup>234</sup> Su aportación a las luces españolas estaba temporalmente vetada aunque no por ello dejaran de trabajar y de recibir reconocimiento y encargos.<sup>235</sup>

Aún así, algunos intentaron regresar a España. Juan Antonio Llorente escribió varias representaciones al rey con el fin de obtener su permiso para volver. En sus misivas Llorente se muestra particularmente laudatorio y respetuoso con el monarca. Las tareas desarrolladas por el clérigo riojano durante el reinado de José habían provocado el desdén y el desprecio de los sectores reaccionarios y clericales hacia él. Su *Memoria* y su *Plan de reducción de casas religiosas* no habían sido olvidadas; como tampoco lo fueron su actuación al mando de la Dirección de los Bienes Nacionales y de la Comisaria general de Cruzada bajo el Gobierno “intruso”. En sus cartas afirmaba haber cumplido con la patria al seguir al “único Gobierno que se conocía con el concepto de legítimo”. Llorente, además del permiso de repatriación, solicitaba del rey unas mínimas rentas para poder vivir con dignidad en el exilio. Consideraba haber realizado suficientes méritos para ser deudor de, al menos, una pequeña pensión y afirmaba ser capaz de, llegado el caso, demostrarlo ante un tribunal.<sup>236</sup> El canónigo decía haber temido por su vida en diversas ocasiones a lo largo del proceso revolucionario por el “desenfreno de la plebe”.<sup>237</sup> Aún así, nunca obtuvo respuesta del rey.

El monarca católico, una vez recuperado el trono, se había negado rotundamente a convertirse en rey constitucional. Desde los últimos meses de 1813 la cuestión del juramento de la constitución por parte del rey había sido analizada en los folletos clericales y realistas. En su opinión, el monarca no había de jurar la Carta Magna porque su autoridad y poder políticos eran previos y superiores al código constitucional. La legitimidad de la Corona provenía directamente de Dios y no era necesario el refrendo y la aceptación del contrato constitucional para el libre ejercicio de las prerrogativas regias. De este modo se sentaban las bases del sistema restauracionista que haría del mantenimiento del poder por sí mismo su principal objetivo y que carecía de todo tipo de proyecto político realizable. Antes al contrario, lo que se intentó fue resucitar de sus

---

<sup>234</sup> Manuel MORENO ALONSO, *Op. cit.*, p. 305-335.

<sup>235</sup> En los casos de Antonio Puigblanch y Joaquín Lorenzo Villanueva la estancia en Londres continuaría después del Trienio Constitucional. Prueba de ello es la publicación en Londres de los *Opúsculos gramático-satíricos del Dr. D. Antonio Puigblanch contra el Dr. D. Joaquín Villanueva. escritos en defensa propia en los que también se tratan materias de interés común*, entre 1824 y 1828. Hay una copia del texto en la Biblioteca Nacional, Colección Usoz 1939.

<sup>236</sup> *Representación al Rey en 15 de setiembre de 1814* en Juan A. LLORENTE, *Nota biográfica (Autobiografía)* p. 142.

<sup>237</sup> *Representación al Rey en 10 de abril de 1814. Ibidem* P.138 y *Carta de Llorente al Cabildo de la catedral de Toledo en 15 de setiembre de 1814, Id.* p. 149.

cenizas el sistema antiguorregimental y se recuperaron para ello la mayor parte de las antiguas instituciones, como la odiada y temida Inquisición.<sup>238</sup>

Fernando VII hubo de aprender a manejar los apoyos ofrecidos por cualquier corporación, personalidad o institución que le permitieran permanecer en el trono. Las relaciones con la Iglesia, como cabía esperar, fueron menos tensas que en el periodo anterior. Precisamente en la Iglesia iba Fernando a encontrar una aliada importante y útil para llevar a cabo sus planes. Los responsables del Altar y del Trono estaban dispuestos a colaborar activamente para protegerse del enemigo interior ante cualquier circunstancia. Cabe recordar que, a la larga, aquella colaboración provocaría que los liberales identificaran aún más a la jerarquía eclesiástica con el absolutismo monárquico. El llamado “sexenio de plena soberanía regia” condujo a la fusión de las esperanzas y los destinos políticos de la Monarquía y de la Iglesia en España. Al igual que ocurría en el Antiguo Régimen, no era posible ni discrepar ni oponerse a una de ellas sin convertirse al mismo tiempo en sospechoso y enemigo para la otra. Herejía y sedición irían de la mano, llegando a identificarse los delitos de *lesa patria* con los de *lesa religio*. A los aires de renovación y reforma que soplaron en el momento gaditano siguieron el fundamentalismo católico y el integrismo monárquico. Para superar las grandes fracturas ideológicas que se habían evidenciado en las Cortes se aplicaron medidas de control, como el restablecimiento de la Inquisición, y de represión, cercenando toda posibilidad de diálogo entre las diversas corrientes ideológicas españolas que habían florecido en las Cortes. Los términos concretos de la “protección” real a los derechos, inmunidades y prerrogativas de la Iglesia serán descritos a continuación.

Desde el mes de mayo de 1814 se sancionaron diferentes decretos que configuraron la restauración religiosa. Los establecimientos religiosos fueron las primeras instituciones beneficiadas de la política fernandina.<sup>239</sup> Su restablecimiento se venía produciendo desde los últimos meses de 1813, inmediatamente después de la evacuación de los ejércitos invasores. La situación de los regulares exclaustros, no obstante, tardaría varios años en normalizarse. Para empezar porque, como señala Carlos Rodríguez, hubo bastantes tonsurados que se negaron en un primer momento a regresar a sus casas, aludiendo a diferentes motivos. Pese a que la mayor parte de los regulares se afanaron en la reconstrucción física y moral de sus comunidades, también hubo muchos frailes del clero rural que decidieron no volver a los conventos. Entre ellos, algunos tramitaron su total secularización y otros, simplemente, nunca regresaron a la

---

<sup>238</sup> M. ARTOLA, *La España de Fernando VII*, p. 419-425.

<sup>239</sup> *Real Orden para que se entreguen a los Regulares todos los conventos con sus propiedades y cuanto les corresponda*. Madrid, 20 de mayo 1814, AHN Consejos Libro 1505 Expediente nº 14

vida religiosa. Esta disparidad de conductas, lógicamente, estaba estrechamente vinculada a las múltiples experiencias por las que habían atravesado los eclesiásticos durante y tras la revolución y la guerra. Asimismo fue resultado de la persistencia de divisiones internas de todo tipo en el seno del clero. Otro factor determinante que impidió el rápido realojo de los frailes fue la destrucción de una gran cantidad de edificios.<sup>240</sup>

La fractura en el seno de la Iglesia hispana, tras la Restauración, coincidió en muchos casos con la distancia ideológica que separaba al clero “servil” del clero liberal, que volvió a ponerse de manifiesto. Varios son los factores a los que han apelado los especialistas al intentar explicar esta falta de entendimiento. La decidida toma de postura por parte de las altas jerarquías en favor del rey absoluto a menudo se señala como la razón primera. En segundo lugar, los especialistas han recalcado la circunstancia de que Fernando se valiera del sector más conservador del clero en su propio beneficio. Mientras que el monarca se dedicó a repartir entre sus adeptos prebendas, canonjías y cargos eclesiásticos, hubo un número elevado de curas y frailes condenados al ostracismo y al confinamiento por razones estrictamente políticas. Silenciados y marginados, los sectores liberales del clero estrecharían sus relaciones con las nacientes sociedades secretas en la clandestinidad. Por último, y no por ello menos importante, las razones de índole ideológica no eran las únicas barreras existentes entre ambos bandos. Se sumaba a una serie de factores más prosaicos. Así, por ejemplo, con la llegada de los miembros de la Compañía de Jesús se produjo una relativa marginación de los defensores del Trono y el Altar pertenecientes al resto de órdenes religiosas.

Independientemente de la relevancia que quiera concederse a los distintos aspectos señalados, el hecho es que tanto el exilio como, ahora sí, la persecución política de los desafectos se convirtieron en una realidad aceptada y cotidiana. Curiosamente, los afrancesados no exiliados encontraron menores dificultades de adaptación al nuevo sistema que los propios liberales. Resultaría sorprendente este hecho si sólo se tuviera en cuenta la naturaleza nacionalista de la guerra contra el Imperio napoleónico. Sin embargo, el bando liberal fue el que más claramente se decantó por una forma de articulación política y jurídica de corte revolucionario, y fue entre sus filas donde Fernando VII y sus colaboradores clericales buscaron a los culpables de todos los males de la patria. De hecho, fueron represaliados todos los diputados “que de una u otra manera habían contribuido gravemente a desacreditar al Rey y negarle sus derechos”.<sup>241</sup> La Iglesia, entre tanto, hubo de renunciar aún más a su independencia a cambio de la protección y la

---

<sup>240</sup> Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Op. cit.* p.168-173.

<sup>241</sup> María Carmen PINTOS VIEITES, *La política de Fernando VII entre 1814 y 1820*. Colección histórica del Estudio General de Navarra. Serie: Siglo XIX. Pamplona, 1958, p.169ss.

conservación, sólo superficialmente paradójica, de las políticas regalistas. Contando con el apoyo entusiasmado de Roma al proyecto restaurador, Fernando VII impondría a la Iglesia hispana préstamos forzosos.

Ahora bien, también se reintrodujo el pago de diezmos y primicias. A estos efectos, conviene aludir aquí al contenido de una pastoral del obispo de Jaén de 1817, Andrés Estevan y Gómez. El prelado jienense no dudaba en apelar al buen sentido de sus diocesanos para satisfacer sus obligaciones fiscales como creyentes pagando el diezmo, aquella “forma estable al derecho divino de reconocer la misericordia del Señor”.<sup>242</sup> Cumpliendo dicha obligación se cubrían diversas necesidades de la Iglesia relativas a objetos tan delicados y socialmente útiles como “el culto divino, la decencia de los ministros consagrados al servicio de Dios y consuelo de los fieles, la tutela de las viudas, huérfanos y pobres desvalidos”.<sup>243</sup> Asimismo, como ya se venía haciendo común en la literatura clerical restauradora, se hacían constantes referencias a la alianza medieval de ambas potestades y a su buen funcionamiento. En suma, la *Exhortación* tenía por objetivo reforzar ese consenso por mutua conveniencia: “El imperio y el sacerdocio de común acuerdo sobre estas bases celestiales prosperaron, reportando uno y otro de estos depósitos ventajas considerables”.<sup>244</sup> No debe llamar la atención el hecho de que el obispo se encomendara a Fernando VII como artífice de la verdadera repristinación de la religión heredada y encargara a sus vasallos que dieran:

“Los precisos e indispensables alivios que reclama de todos nuestro amado Soberano para elevar el lustre y esplendor correspondiente a la magnánima nación española, recoger los huérfanos, amparar a los expósitos, propagar la fe, contener las herejías políticas y religiosas, y sostener con decoro, a la Santa Iglesia y a sus Ministros en términos que con todo denuedo, y sin que nada les arredre puedan hacer frentes a las olas inconstantes de la novedad furiosa”<sup>245</sup>

El “giro reaccionario” del sexenio 1814-1820 implicó asimismo la abierta revisión negativa del pasado reciente que acompañó a la destrucción de sus logros políticos y a la anulación de sus transformaciones jurídicas. En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue patente la superación del intercambio de acusaciones de “regalismo” y “cesaropapismo” que surcó la tramitación de las leyes de reforma de la Iglesia. Ahora Fernando podía establecer acuerdos con los jerarcas católicos al contar con la bendición de una Iglesia, que se había sentido agredida y desamparada, y que estaba ahora

---

<sup>242</sup> *Exhortación del Ilmo. Sr. Don Andrés Estevan y Gómez, Obispo de Jaén, a sus amados diocesanos. Sobre la puntualidad con que deben ofrecer al Señor los diezmos de sus frutos.* Manuel María de Doblas, impresor de la dignidad episcopal, Jaén 1817. Conservada en el ASV, Parte Moderna, ANM caja 260, ff. 353-367

<sup>243</sup> Ibidem, f. 355.

<sup>244</sup> Ibidem, f. 359.

<sup>245</sup> Ibidem, f. 361. Como se verá más adelante, el uso de términos como el de “herejía política” tendría un uso mayor en la posterior lucha que combatieron los clericales contra el avance del protestantismo.

dispuesta a depurarse y a plegarse a cambio de auxilio. El monarca, con escasos costes para la institución monárquica, heredó y quiso aprovechar el impulso intervencionista dado por el liberalismo en materia de religión. A la hora de imponer subsidios y ayudas económicas a la Iglesia, los representantes del rey no hallaron la oposición feroz que habían encontrado los liberales. Antes al contrario, la Iglesia católica de España supo pagar los precios impuestos por un Estado “protector” a cambio de la supuesta estabilidad emanada del absolutismo. La política religiosa del rey acabó frustrando el sueño restaurador clerical ya que la Iglesia restaurada, como el resto del país, se quedó muy lejos de volver inmediatamente a la situación anterior. Entre otros motivos por los que Fernando decidió continuar con la política de detracción de rentas y recursos eclesiásticos para destinarlos al erario.<sup>246</sup> Este efecto fue agravado por las malas cosechas de 1817 que afectaron a toda la península y que, a juicio de Josep Fontana, tuvieron un impacto especialmente negativo en la economía del clero regular. Un año después, el ministro de Hacienda, Martín de Garay, convocó una contribución general como medida desesperada para paliar las dificultades por las que atravesaba el Estado fernandino que “vino a agravar el proceso de decadencia de la economía monástica”.<sup>247</sup>

El monarca, pese a la repatriación de la Compañía de Jesús en 1815 y otras iniciativas en favor de la Iglesia, aprobó medidas también medidas gravosas para la Iglesia. No sólo exigió el pago de contribuciones extraordinarias,<sup>248</sup> sino que siguió ejerciendo su derecho de presentación de obispos que potencialmente le brindaban fidelidad política.<sup>249</sup> Dicha conducta no pasó desapercibida a la mirada de Menéndez y Pelayo y a la del resto de la historiografía tradicionalista.<sup>250</sup> No obstante, la restauración del Santo Oficio aseguró la centralidad clerical en la definición y depuración de las ideas políticas y religiosas.

---

<sup>246</sup> “Si los regulares esperaban que Fernando VII suspendiera en 1814 todas las cargas que pesaban sobre el clero, se equivocaban lamentablemente. La situación de la hacienda no hacía posibles tales lujos, de modo que comenzaría una nueva tensión entre el gobierno, obligado a obtener dinero de los eclesiásticos, y éstos, decididos a resistir con más energía que nunca, empujados por su propia desesperación”. Cf. Josep FONTANA LÁZARO, *Op. cit.* p. 202.

<sup>247</sup> Josep FONTANA LÁZARO, *Ibidem* p. 205. Este autor, partiendo de estudios localizados en monasterios catalanes y menorquines, confiere carácter peninsular a aquella crisis.

<sup>248</sup> Así figuraba en el decreto del ministro de Hacienda, Martín de Garay publicado el 30 de mayo de 1817. Véase Manuel REVUELTA GONZALEZ, “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen” en Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*. Tomo 5. *La Iglesia en la España Contemporánea*. B.A.C. Madrid, 1979, p. 3-113, p. 81.

<sup>249</sup> Ha sido Manuel Revuelta quien más ha insistido en que el regalismo es el mínimo común denominador de todos los gobiernos de Fernando VII, tanto los liberales como los absolutistas. Véase especialmente su capítulo en “Discrepancias de liberales y absolutistas en la configuración de la Iglesia”, en VV. AA. *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, Biblioteca “La Ciudad de Dios”, El Escorial, 1978, p. 34-35.

<sup>250</sup> Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Op. cit.* Libro VII p.1018



### 1. 3. B. La Inquisición restaurada

El restablecimiento de la Inquisición fue una de las disposiciones que con mayor insistencia habían reclamado los defensores del Altar desde la vuelta del rey absoluto. El 21 de julio de 1814 fue el día señalado para que se cumplieran sus deseos.<sup>251</sup> La restauración del Santo Oficio situó al monarca en el extremo opuesto del régimen liberal, desasistiendo a sus súbditos del control secular de los procesos penales y retomando las prácticas regalistas de intervención en la Iglesia mediante la acción del Tribunal. Las potenciales ventajas que aquella medida podía reportar al monarca no eran en absoluto desdeñables. Pese a su probada incapacidad para frenar la avalancha de folletos y libros revolucionarios desde 1789, el Tribunal era un instrumento importante en manos de un monarca debilitado y políticamente nostálgico. La Inquisición suponía tanto un poderoso símbolo del pasado que se quería recuperar, como un medio adecuado para iniciar dicho viaje hacia atrás en el tiempo. En principio, su nueva tarea sería la lucha contra la masonería y el resto de sociedades secretas que supuestamente habían organizado la Revolución en Francia y en España.<sup>252</sup> Revestidos con la capacidad coercitiva inquisitorial, calificadores y jueces tuvieron acceso a los panfletos publicados en Cádiz, Sevilla y Madrid que, en mayor o menor medida, habían cuestionado las atribuciones del Tribunal, cuando no habían solicitado su abolición perpetua explícitamente.

A los fiscales y empleados del Santo Oficio les fue de nuevo encomendada la tarea de calificar, y en su caso prohibir, cuantos folletos, pasquines, hojas volanderas y periódicos publicados en el periodo constitucional se hubieran desviado de la estricta ortodoxia monárquica y católica. Gran parte de los autores liberales y jansenistas glosados en las páginas anteriores sufrieron las condenas derivadas de procesos inquisitoriales y políticos que se abrieron en aquel verano de 1814. Gallardo, Quintana, Llorente y Puigblanch, entre otros muchos, se vieron obligados a salir del país o permanecer bajo la vigilancia de las autoridades civiles y religiosas. Como se verá a continuación y a juzgar por la precisión y especificidad de los informes que redactaron, la meticulosidad de los calificadores resulta más que apreciable.

Según las obras de los abolicionistas Puigblanch y Llorente, el poder real había utilizado al Tribunal para afirmar y expandir su poderío durante el Antiguo Régimen, y su

---

<sup>251</sup> Para William Callahan aquella medida vino dada por las necesidades políticas de la Corona y de la Iglesia: "La campaña de Fernando contra el liberalismo y la determinación de la Iglesia a destruir lo que consideraba libertinaje proporcionaron una causa común a Trono y Altar." Cf. William J. CALLAHAN, *Op. cit.*, p. 113.

<sup>252</sup> Así lo cree María Elena DIZ PINTADO quien afirma en su libro *Reflexiones sobre la enseñanza y la libertad religiosa en el siglo XIX; y su incidencia en la diócesis de Salamanca*. Imp. Calatrava, Salamanca, 1987: "Efectivamente, Fernando VII protege a la Iglesia y a los eclesiásticos, restablece sus privilegios, les da poderes para actuar en contra de la masonería, para pasar después a lanzar la idea de que aquellas medidas estuvieron en la base de la clerofobia de los partidos liberales", p. 26-27.

veredicto parecía seguir siendo válido para describir lo que sucedió desde 1814. Dejando a un lado posibles matices, lo cierto es que la monarquía fernandina ordenó recluir en los calabozos inquisitoriales a sus principales enemigos políticos del primer periodo absolutista. Así ocurrió, por ejemplo, con Juan Díaz Porlier y gran parte de sus colaboradores tras su pronunciamiento en La Coruña de septiembre de 1815.<sup>253</sup> Un autor tan poco sospechoso de liberalismo como Francisco Martí Gilabert ha señalado que en dicha conjura de corte constitucionalista se vieron activamente involucrados miembros del clero.<sup>254</sup> No fue la primera ocasión, ni la última, en la que eclesiásticos de cierto rango participaban en procesos de naturaleza netamente política a través de las sociedades secretas.<sup>255</sup> A este colectivo le correspondió realizar labores de información y apercibimiento, ya desde el púlpito ya desde el confesionario, ejerciendo un clericalismo liberal.

La *Memoria* de Llorente fue inmediatamente investigada por el Tribunal. El 13 de diciembre de 1814 el Secretario de la Inquisición de Corte, Valentín Zorrilla de Velasco y Ollauzi, creaba una comisión para buscar los “manuscritos, libros, papeles que extrajo Juan Antonio Llorente del Tribunal y el Consejo de la Inquisición”.<sup>256</sup> La obra era un trabajo preparatorio de su *opus magna*: *Anales de la Inquisición en España*, en la que el canónigo riojano desarrolla plenamente las ideas apuntadas en la *Memoria*. Los *Anales* constituyen una auténtica mina de información para los estudiantes del Santo Oficio en la España moderna, obra de un jurisconsulto de primera línea. El libro fue un encargo del rey José que Llorente se vio obligado a acabar y publicar en Francia. Mientras tanto, en España, agentes y jueces de la restablecida Inquisición llevaban a cabo la búsqueda de las fuentes documentales que había empleado y que habían sido supuestamente sustraídas del archivo del Tribunal en Zaragoza.

La comisión estuvo formada por un Revisor del libro, dos secretarios del Santo Oficio y dos calificadores. El Archivero de la Real Audiencia de la capital aragonesa había proporcionado una lista de la documentación inquisitorial utilizada por Llorente en una nota fechada el 13 de setiembre de 1813.<sup>257</sup> Asimismo, los miembros de la comisión tuvieron acceso a la carta en la que Llorente solicitaba la documentación al presidente de

---

<sup>253</sup> Cf. José Luis COMELLAS, *Los primeros pronunciamientos en España 1814-1820*. CSIC, Escuela de Historia Moderna, Madrid, 1958. P. 201-202.

<sup>254</sup> Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia y Estado en la España de Fernando VII*. Eunsia, Pamplona, 1994, p. 97.

<sup>255</sup> Así lo señala José Conde cuando dice “del maleficio de las sociedades secretas, anatimizadas por los Pontífices romanos, no se libró ni aun el clero”, Jose CONDE SALAZAR Y SOULERET en su libro *Mártires españoles del siglo XIX*, Ed. Julio Muñoz Sánchez, Madrid, 1900, Vol. III p. 6.

<sup>256</sup> AHN *Inquisición* legajo 4469, carpeta 9.

<sup>257</sup> AHN *Inquisición* leg. 4469, carpeta 9, doc. 3.

la Audiencia de Zaragoza, con fecha del 10 de febrero de 1813.<sup>258</sup> Su petición estaba avalada por el encargo del rey José para que escribiera los *Anales* y así lo hace constar el clérigo en su misiva. La tarea de reconstrucción del pasado del Santo Oficio le fue encomendada a Llorente por el Ministerio de Interior y Negocios Eclesiásticos josefino. Llorente comunica al Presidente de la Real Audiencia zaragozana que “ya ha recibido los libros y papeles de los tribunales de Madrid, Toledo, Cuenca, Valladolid, Logroño, Jaca, Córdoba, Granada y Sevilla”. Con todo, y a tenor de la documentación consultada, ninguno de los citados tribunales elevaron petición alguna para recuperar la documentación enviada a Llorente.

Los miembros de la comisión se dirigieron al “Almacén de bienes secuestrados” de la calle Alcalá y a la “Casa de cristales”, ubicada en la calle del Turco, de Madrid. Según la nota del Tribunal de Corte, allí estaban los documentos aludidos.<sup>259</sup> Se encontraban, curiosamente, junto a los que “habían pertenecido a Godoy, Príncipe de la Paz”. Poco después se inició la correspondiente ronda de toma de declaraciones de los principales sospechosos, entre los que se encontraba Alfonso Pérez, un librero madrileño cuyo negocio estaba ubicado en el número 1 de la calle Carretas. Para desesperación de los oficiales inquisitoriales su interrogatorio de 26 de enero de 1815 fue completamente infructuoso. Se le preguntó acerca del paradero de los libros durante el año 1814 sin que el testigo proporcionara información alguna. El secretario de la Real Audiencia de Corte, ante la escasa colaboración de los interrogados, decidió finalmente efectuar una relación completa de los procesos y papeles de la Inquisición que habían obrado en poder de Llorente. Una vez recuperada la mayor parte de aquella documentación extraviada, la burocracia inquisitorial mandó cerrar el caso.

El proceso anteriormente extractado es sólo un ejemplo de la actividad represiva del Santo Oficio y de los principios rectores que sustentaron la restauración fernandina. No hubo en ésta voluntad alguna de reconciliación, sino que imperó un espíritu revanchista contrarrevolucionario. El canónigo Llorente, por su parte, hubo de permanecer en Francia hasta 1820, mientras que la Inquisición continuaba en España su tarea de recomposición del viejo orden con las viejas herramientas. La censura, total prohibición y requisa de los folletos, los catecismos y los libros del periodo constitucional fueron tareas gustosamente realizadas por aquella “policía del pensamiento”. Ese fue el caso de cientos de opúsculos aparecidos en Sevilla, Cádiz y Madrid entre 1810 y 1814. El contenido de los expedientes de censura, como ya se ha apuntado, no es estrictamente religioso. Los

---

<sup>258</sup> AHN *Inquisición* leg. 4469, carpeta 9, doc. 2.

<sup>259</sup> AHN *Inquisición* leg. 4469, carpeta 9, doc. 5.

calificadores realizaron muy a menudo valoraciones políticas en sus informes que denotan continuamente su profundo antiliberalismo.

También era tarea principal de la Inquisición el defender el buen nombre de todas aquellas instituciones y miembros del clero que habían sido criticados en los “papeles públicos” durante la invasión. En agosto de 1815, y en cumplimiento de otro real decreto de 22 de julio que ordenaba recoger los papeles sediciosos contra el rey o la Iglesia, el secretario de la Inquisición de Barcelona, Cyro Valls y Geli, abrió un nuevo expediente de censura contra varios folletos publicados años antes de tono anticlerical.<sup>260</sup> Las obras censuradas fueron las siguientes: *Noticia de la conducta*, *Insinuación patriótica*, *Sevilla libre y Política eclesiástica*.<sup>261</sup> Sobre el contenido de la *Insinuación* ya se han hecho algunas reflexiones. El paso siguiente consiste en mostrar cuáles fueron las opiniones y los procedimientos adoptados por los que aplicaron sesgadamente el derecho canónico para defender los intereses de la Iglesia y de la monarquía restauradas. En primer lugar, el calificador de los folletos declaró que todos ellos “habla[ba]n terriblemente de los frailes y la Inquisición”, con lo que contravenían la regla 16 del Índice Expurgatorio.<sup>262</sup> Sostenía también que dichos libros “conten[ía]n todos mucha mala doctrina”, y por ello fray Manuel de los Dolores decidió prohibirlos.<sup>263</sup> Los calificadores con frecuencia ordenaban prohibir prioritariamente aquellos escritos en los que se acusaba al clero de colaboración con la monarquía josefina. Se trataba tanto de reprimir como de borrar las huellas de una actuación que, una vez calmadas las aguas, se consideraba errada. De este modo, al tiempo que se indicaba al poder político quiénes eran los enemigos de la Corona, se cancelaba la memoria de una parte del clero cuya actuación embarazaba a los clasificadores.

Además fueron perseguidos los autores de los panfletos en los que se proferían furibundos vituperios contra la actitud política mantenida por instituciones y personas tan destacadas como el cabildo de la catedral de Cádiz, el obispo de Orense y hasta el propio nuncio Gravina.<sup>264</sup> En la *Política religiosa* se confería un sentido liberalizador y

<sup>260</sup> AHN *Inquisición* leg. 4469, carpeta 13.

<sup>261</sup> En la sede madrileña del Archivo Histórico Nacional se conservan copias de estos cuatro documentos bajo la signatura *Inquisición*, carpeta 21, nº 237.

<sup>262</sup> En este caso, el calificador fue el carmelita descalzo fray Manuel de los Dolores. Recibió el encargo del juez de la Inquisición de Barcelona, José Flórez de Codina, y remitió su informe al tribunal con fecha de 1 de diciembre de 1815.

<sup>263</sup> AHN *Inquisición*, leg. 4469, carpeta 13, doc. 2, p. 1.

<sup>264</sup> “Contra Gravina y “sus secuaces” se dice que han intentado descarriar las conciencias, abusando de la credulidad del Pueblo, sorprendiendo su sinceridad, y abusando de la confianza con la que este oye a sus párrocos” en la *Política religiosa. Noticia de la conducta...* p. 6. En *Sevilla libre* el autor expresa “detestamos eternamente su memoria”, al referirse al obispo de Orense, Pedro de Quevedo, y en recuerdo de la negativa de éste a prestar juramento a la constitución. Cf. p.4. Sobre el cabildo de Cádiz y el nuncio pesaba la acusación de haber fraguado una conjura contra el régimen constitucional en 1812. Así se creyó en determinados círculos liberales y así se expresa en *Política religiosa sobre la carta...*p. 12. Gravina, al igual

antiinquisitorial de la lucha contra Napoleón y se valoraba positivamente la recuperación de las supuestas “libertad e independencia” nacionales. Esto último era lo que hacía pensar a su autor que el restablecimiento del Tribunal, una cuestión de gran actualidad entonces, hubiera enfrentado a aquella generación con las futuras:

“Qué diría de nosotros la posteridad al ver que no habíamos degollado los unos a los otros, no por ser libres, sino para sostener las Casas donde se atormentaba igualmente al hombre de bien y al vicioso, y se ofrecían a la divinidad por holocausto las carnes tostadas de los españoles.”<sup>265</sup>

En este sentido cabe hacer una importante matización respecto al carácter de la restauración fernandina. Pese a la recuperación de una institución tan desacreditada como la Inquisición, los distintos gobiernos de la monarquía impusieron sus propios mecanismos de control sobre la conducta política del clero. Con ello se pretendía defender celosamente el control absoluto de todas las materias civiles. Ese sentido regalista está presente en la *Real Orden* del 18 de julio de 1815, donde se exigía a los predicadores que se limitaran a las tareas de su ministerio y que no hablaran de política desde los púlpitos. La razón, como refleja su propio texto, era que: “algunos oradores en sus predicaciones pasan a referir especies y noticias que, sobre ser ajenas a la cátedra del Espíritu Santo, de la que sólo debe salir la palabra clara y terminante para el verdadero conocimiento de Dios, pueden formar acaso opiniones y partidos”.<sup>266</sup> En este sentido, los ministros de la Iglesia pagaron la protección brindada por el rey con la renuncia a hacer oposición alguna a la política dominante. Activos censores en privado y súbditos devotos en el púlpito: ese era el ideal del clero que perseguía la Corona. Sobre esa *Orden* de Fernando VII cabe además hacer otro comentario. Se mandaba callar a los opositores, pero nadie decía a los panegiristas que no pudieran hacer uso político del púlpito, puesto que estos generaban “comuni3n” y no “divisi3n”. En ese sentido, sirva da ejemplo de incumplimiento tolerado de la *Orden* la actitud demostrada por el obispo de Ceuta. En 1818 el padre Vélez publicó nuevas obras de explícito contenido político pero de signo favorable el régimen y, por lo tanto, sin tener que afrontar persecuci3n alguna.

Ahora bien, el monarca quiso compaginar su política de contenci3n de la marea revolucionaria, y de ajuste de cuentas con el pasado más reciente, con ciertas medidas de limitada reforma y de gracia respecto al clero. En ese sentido puede entenderse mejor el origen de la amnistía promulgada en 1817. El procedimiento para llevarla a cabo es revelador en sí mismo. Al plantearse la concesión de una amnistía política, Fernando

---

que lo fuera anteriormente el obispo de Orense, sería finalmente expulsado del país por las autoridades liberales el 7 de julio de 1813.

<sup>265</sup> *Política religiosa*, p.10

<sup>266</sup> Citado en Pedro A. PERLADO, *Los obispos españoles ante la amnistía de 1817*. EUNSA, Pamplona, 1971, p. 37.

solicitó informes a todos los obispos y arzobispos españoles para que manifestaran su opinión sobre el particular.<sup>267</sup> En su mayor parte se mostraron proclives a una restringida amnistía que ayudara a superar la imperante división política de los españoles. Con la medida de gracia propuesta se pretendía, en última instancia, integrar bajo el poder de la monarquía restaurada a aquellos liberales arrepentidos y afrancesados dispuestos a aceptarla. Resulta llamativo el hecho de que sólo tres obispos se negaran a cumplir aquella disposición regia, mientras que el resto expresó cabalmente su parecer.<sup>268</sup> El análisis de las respuestas de los obispos de 1817 es ajena a los objetivos de este trabajo, en el que únicamente se pretende dejar constancia de su existencia con el objetivo de ilustrar las desequilibradas relaciones existentes entre la monarquía y la Iglesia restauradas.

### 1. 3. C. El Padre Vélez, defensor de la alianza Altar-Trono

Manuel José Anguita Tellez, un fraile capuchino que se convirtió en obispo de Ceuta en 1817, sintetizó en sus escritos el antiliberalismo de primera hora. El conocido como padre Vélez publicó en Cádiz en 1812 una de las obras que mayor influencia tuvo en los círculos reaccionarios y realistas desde su aparición. En el *Preservativo contra la Irreligión* encontramos todas las condenas que los “serviles” hicieron de las ideas reformistas particularmente bien ensambladas. Vélez no ahorró epítetos para desacreditar su tarea en las Cortes y trató de demostrar que sus ideas eran radicalmente extranjeras y opuestas a las enseñanzas de la Iglesia. En su primer libro, el fraile hizo un decálogo con las ideas que atravesaban su libro y que justificaban su publicación. Escribiendo en el año de la aprobación de la Constitución dejó escritos estos diez puntos:

“En orden a la Fe

1. La falsa filosofía ha sido siempre enemiga de la religión de Jesucristo
2. Desde su institución hasta la época presente, han trabajado los filósofos o los herejes por su exterminio.
3. Las armas de que han valido en este intento, ha sido siempre sofismas, supercherías, imputaciones falsas.
4. En su estimación y en sus escritos no ha corrido la religión cristiana sino con el nombre de fanatismo, superstición, locura.
5. Los misterios de nuestra creencia han sido siempre para los filósofos fábulas, patrañas, absurdos.
6. Los ministros de la religión cristiana a las luces de la filosofía son unos fanáticos, supersticiosos, maestros del error.
7. En todos los siglos se han visto perseguidos por aquellos, que procuraban acabar con la religión de Jesucristo.

En orden al estado

---

<sup>267</sup> Real Orden de 29 de mayo de 1817. El encabezamiento del mismo decía: “El Rey Nuestro Señor quiere que V. Informe muy reservadamente acerca de la utilidad política de una amnistía general o con excepciones, o una medida conciliatoria, tanto con respecto a los que siguieron el partido del Intruso, como a los comprendidos bajo el título de opiniones políticas, dentro y fuera del Reino, teniendo V. Presente lo que crea en cuanto al estado del concepto público en cada uno de estos puntos...”

<sup>268</sup> Pedro A. PERLADO, *Op. cit.* p.19.

8. Los reyes son unos tiranos para los filósofos.
9. Han trabajado en todo este siglo pasado en destruir todos los tronos, y lo han conseguido en toda la Europa.
10. Los medios de los que se han valido para tan criminales proyectos han sido llamar a los reyes tiranos, déspotas, atribuirles los males que padecían sus vasallos, y excitar a éstos a la rebelión, proclamándoles libres, iguales<sup>269</sup>

Como se podrá ver más adelante en esta Tesis, las ideas de Vélez se verían reflejadas en el Syllabus de los Errores de Pio IX cincuenta años después. Baste aquí subrayar el conocimiento de la jerga ilustrada que demuestra este autor y lo extremas que fueron sus críticas al liberalismo. Por otra parte, la expresión ideológica del plan restaurador, ya presente en el *Manifiesto* de 1814, tuvo una reelaboración posterior en versión clerical en una segunda obra del Padre Vélez.<sup>270</sup> Obsesionado por la situación de presunta desintegración moral de la nación, Vélez fue uno de los autores que mejor supo expresar las esencias del pensamiento reaccionario.<sup>271</sup> Su carrera eclesiástica y su desarrollo ideológico corrieron paralelos a los de otros influyentes clérigos de la restauración como el franciscano Raimundo Strauch Vidal o Veremundo Arias Tejeiro.<sup>272</sup> La naturaleza, articulación y alcance del pensamiento de Vélez han sido estudiados por Javier Herrero y otros autores que han puesto en relación el desarrollo su obra con la historia del pensamiento contrarrevolucionario europeo.<sup>273</sup> A continuación se expondrán algunas reflexiones acerca del contenido del primer volumen de su obra *Apología del Altar y el Trono*, publicado en 1818.<sup>274</sup>

En la *Apología* se analiza pormenorizadamente la evolución política española desde 1810 hasta 1814 partiendo de principios claramente anticonstitucionalistas y

<sup>269</sup> *Preservativo contra la Irreligión o los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado, realizados por la Francia para subyugar a la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España, y dado a la luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra patria*. Imp. de Brusi, Cádiz, 1812, p. 107-108.

<sup>270</sup> Manuel José Benito Anguita Téllez nació en Vélez (Málaga) el día 15 de octubre de 1777. En 1793 hizo la profesión religiosa como capuchino para tomar de por vida el nombre de Rafael Vélez. Ordenado sacerdote en 1802, lector de teología en Cádiz en 1811 y en abril de 1817 fue preconizado canónicamente obispo de Ceuta. Para un análisis detallado véase Carlos GARCÍA CORTÉS, "El arzobispo compostelano fray Rafael de Vélez (1777-1850) Fuentes para su estudio ideológico" *Hispania Sacra*, nº 70, Madrid, 1982, p. 365-389.

<sup>271</sup> En opinión de Manuel Suárez, Vélez fue el "gran teólogo fernandino" y un baluarte del pensamiento "renovador". Cf. Manuel SUÁREZ VERDAGUER, *Conservadores, innovadores y renovadores en las postrimerías del Antiguo Régimen*. Eunsa, Pamplona, 1955, p. 42.

<sup>272</sup> Ambos recibieron importantes progresos en sus respectivos *cursus honorum* tras la subida al trono de Fernando VII. Arias Tejeiro fue designado como obispo de Valencia en 1814 y en 1816 fue preconizado Strauch en la sede de Vich. Cf. Antonio MOLINER DE PRADA, "Monarquía absoluta e Iglesia resturada en el pensamiento del obispo carlista Joaquín Abarca" en Emilio LA PARRA, y Juan PRADELLS, (eds.) *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)* I. C. Juan Gil Albert-Diputación de Alicante, Alicante, 1992, p. 427-438.

<sup>273</sup> Cf. Javier HERRERO, *Op. cit.* 294-316 y José Ramón BARREIRO FERNÁNDEZ, "Ideario político-religioso de Rafael de Vélez, obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago (1777-1850)" *Hispania Sacra*, nº 25, Madrid, 1972.

<sup>274</sup> *Apología del Altar y el Trono o Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la Religión y el Estado, por Rafael de Vélez de Orden de Capuchinos, Obispo de Ceuta*. 2 tomos. Madrid, Imprenta de Cano, 1818. Existe copia de la obra en el SHM, Fraile, Vol. 270.

contrarrevolucionarios. La descripción del proceso parte de la asunción de que a “quien persigue la filosofía [ilustrada] es a la religión católica”; siendo la principal razón de esta conducta el hecho de que “ella es la que más se opone a toda rebelión”. Además, y ya en el *Discurso preliminar*, Vélez liga la suerte de la monarquía al de la religión: “si el filósofo logra desterrarla de un país, ya tiene abierto el camino para trastornar el estado. En este caso el trono no conservará mucho tiempo su estabilidad”<sup>275</sup>

Así de inequívocamente reafirmaba Vélez el pacto entre el Altar y el Trono, en términos de recíproca necesidad. La “persecución” sufrida por la Iglesia en España, otro de los pilares recurrentes de esta particular teología política, había respondido no sólo a los deseos de los “reformadores”, sino que además era el inevitable resultado de “un plan general en Europa contra la Iglesia de Jesucristo desde mediados del siglo último”.<sup>276</sup> Para este autor, la existencia de dicha conspiración quedaba probada por “la correspondencia de Voltaire con Federico, publicada en Berlín, las cartas de uno y otro a D’Alambert, los escritos de Rousseau, la *Enciclopedia* misma escrita en tiempos de Luis XV”. La existencia de una conspiración antirreligiosa y antimonárquica ya había sido señalada por autores de creencias e intereses cercanos a los del propio Vélez, como Barruel y Hervás y Panduro, a quienes cita a menudo. De hecho, la labor de destrucción del Altar y del Trono había tenido para Vélez los protagonistas habituales: “El *francmasonismo* minaba los tronos, interim el *jansenismo* atacaba al Papa, a los obispos, a la fe y a la Iglesia”.<sup>277</sup>

La conjura contra el Altar, en su concreta aplicación en España, se había servido de cuatro “arbitrios” para materializarse. Desde agosto de 1810, y como primera medida, se prepararon los ánimos contra las prácticas de la religión a través de la prensa para hacer creer al público que era necesaria una reforma de la Iglesia, inspirada en las ideas de la Revolución francesa.<sup>278</sup> El segundo paso, consecuencia lógica del primero, fue el de influir a la opinión pública en materia de religión. En su opinión, los detractores de la religión católica habrían logrado recibir aparentemente el apoyo y la protección del poder político representado en la Asamblea gaditana.<sup>279</sup> En tercer lugar se multiplicaron los

---

<sup>275</sup> *Ibidem* Tomo I: *Apología del Altar* p.2. Las condiciones específicas de formación de esa relación de dependencia recíproca entre ambas instituciones han sido señaladas por Carmen LÓPEZ ALONSO en “El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración” en Fernando VALLESPÍN OÑA, (ed.) *Historia de la teoría política*. Volumen V, p. 273-315.

<sup>276</sup> El propio Vélez explica el sentido de las demás aplicaciones del concepto de persecución: “Llamo *persecución* de los eclesiásticos a la guerra que se les hizo; o por creerles adictos a las antiguas instituciones; o con el fin de echarse sobre sus bienes”. Cf. *Ibidem* p. 225. El subrayado en el original.

<sup>277</sup> *Ibid.* p. 14. Respecto a la idea de la conjura véase Antonio MOLINER PRADA, “Rafael de Vélez y el mito de la conspiración”, *Estudios de Historia Social*, Volúmenes 36-37, Madrid, 1986, p. 253-269. El subrayado en el original.

<sup>278</sup> *Ibid.* p. 94-120.

<sup>279</sup> *Ibid.* p. 120- 158



escritos contra “la disciplina general de la Iglesia”. Recuerda Vélez que “Cádiz tuvo época de contar quince periódicos. De estos, doce eran sectarios de las nuevas doctrinas”. Así, y con la mayor parte de la prensa a su favor, “los reformadores todos afila[ba]n sus espadas, corta[ba]n sus plumas, y reunidos en varios puntos de la península salen a la lid contra toda la nación, contra la Iglesia, contra nuestros obispos *refugiados en Mallorca*”.<sup>280</sup> Finalmente, se persiguió todo escrito opuesto a las nuevas ideas. Para Vélez ésta había sido la lamentable progresión de los acontecimientos en España durante su frustrada primera experiencia constitucional y a la que debía encontrar una salida triunfante desde el Trono fernandino.

Pese a todo, según Vélez lo peor estaba aún por llegar. La supresión de la Inquisición fue una de las medidas más dolorosas de las destinadas a contener el poder temporal de la Iglesia. En su opinión, esa resolución vulneraba la debida protección de la Religión que proclamaba la Constitución. A Vélez le había parecido extremadamente grave la supuesta “persecución” sufrida por los obispos refugiados en Mallorca, por el cabildo de la catedral de Cádiz y el propio nuncio apostólico. En su opinión “hasta el 8 de marzo de 1813 la persecución de nuestros obispos se hizo como *en detall* ; pero desde este día, la guerra se declaró no a este o aquel obispo, no a esta parte del clero, sino a todo el que no se avenía a las reformas”.<sup>281</sup> Para Vélez, fue en aquel momento cuando se había iniciado la política sectaria que ahondó la división entre los españoles. En este sentido, esta publicística volvía a aludir a la obsesiva unidad de la patria bajo el palio del catolicismo ultramontano como la condición natural y predilecta de España. Ésta era la justificación que daba el obispo de Ceuta al hecho de que a partir de mayo de 1814 se hubiera hecho lo posible por restablecer asimismo el antiguo orden. Pero las altas jerarquías eclesiásticas no supieron mantenerse al margen de la política de ajuste de cuentas con el pasado iniciada por Fernando y estuvieron a su lado..

La argumentación de Vélez bebía claramente en las fuentes del pensamiento contrarrevolucionario europeo. Tal y como ha señalado Herrero, su crítica al pensamiento político liberal contemporáneo carecía de originalidad.<sup>282</sup> Al igual que sus correligionarios, Vélez enfatizaba las condenas a una serie de textos que se consideraban especialmente

<sup>280</sup> *Ibid.* p. 158-203. Cita recogida de la página 162. El subrayado en el original.

<sup>281</sup> *Ibid.* p.262. Con cierta perspicacia y sagacidad, no libre de militante parcialidad, el padre Vélez comparaba aquella primavera del año 13 en España con el otoño francés de 1792, diciendo “Acá se andaba recorriendo pueblos para precisar a obispos y curas a leer el decreto contra la Inquisición, y en Francia se perseguía al clero para que jurase odio a toda monarquía”. Cf. *Ibidem.* p. 260 Además, la violencia anticlerical desatada en Francia no es en absoluto comparable a los sucesos ocurridos en España.

<sup>282</sup> Javier HERRERO, op. cit. p. 295. Asimismo, Herrero considera que la *Apología* constituye “la más sistemática construcción de la ideología reaccionaria de la época, y desarrolla, también, la más extrema, entusiástica y fanática (deliberadamente fanática, si tal cosa existe, pues nada en Vélez es franca espontaneidad) de la época, que estaba llamada a ejercer una gran influencia en el pensamiento tradicional español”. Cf. *Op. cit.* p. 294.

dañinos e influyentes en toda Europa y que también habían circulado por España. Según Vélez, desde las últimas décadas del siglo XVIII “copias de *La Ciencia de la Administración* de Filangieri, *El Pacto Social* de Rousseau, *Los Derechos del Ciudadano*, *Los Estudios* de Condillac, *Las Doctrinas* de Pereira y de Sapion Ricci, corrían por nuestras universidades y colegios”.<sup>283</sup> Las ideas contenidas en esos libros habían sido supuestamente asimiladas, cuando no directamente copiadas, por el liberalismo español, que él identifica con el “reformismo”. La prueba de ello la iría a encontrar Vélez precisamente en el hecho de que compartieran un lenguaje común: “(...) Hemos visto el estilo de los regeneradores de la Europa. Público es el sentido de las voces *superstición*, *ignorancia*, *preocupación*, *fanatismo*.”<sup>284</sup> Un lenguaje que Vélez no sólo concibe como profundamente ofensivo e irrespetuoso con la Iglesia y sus ministros, sino que su uso y asimilación eran la raíz de todas las calamidades sufridas en el país.

La *Apología* además muestra abiertamente su visceral rechazo a la distinción entre “liberales” y “serviles”, que considera artificial e intensamente deletérea. En su visión “la invención misma de los términos que adoptaron los regeneradores de la España [servía] para dividirnos y con facilidad reformarnos”. Vélez identificaba la formación de los dos bandos con la disolución de la unidad orgánica entre la hispanidad y el catolicismo. Consideraba que los propios términos empleados para nombrar los bandos ensalzaban a unos y denostaban a otros. Mientras “liberal” es un apelativo que “honra, distingue y hace brillar”; “servil”, por contra, es “degradante”, “humilla y hiere”. Este último no era un apelativo neutro sino un “apodo mordaz” que “supone debilidad, degradación, esclavitud, bajeza”.<sup>285</sup> En suma, el uso del lenguaje que supuestamente había hecho el bando liberal no sólo no fue inocente o fortuito, sino que era una sopesada táctica de desprestigio colectivo inserta en la estrategia de descristianización emprendida por los revolucionarios. Ese empleo de términos denigrantes para referirse al adversario había venido, como casi todo lo malo, de la Francia ilustrada y revolucionaria.<sup>286</sup> Vélez llega incluso a afirmar que la práctica era tan habitual en los periódicos españoles que “al virtuoso, al timorato o al amante de su religión, se les caían de las manos sin poder contener las lágrimas”.<sup>287</sup> No obstante, la política de los gobiernos nombrados por el rey a partir de 1814 fue no sólo fue

---

<sup>283</sup> VÉLEZ, R. *Ibidem*. p. 91.

<sup>284</sup> *Ibid* p. 99. Respecto a la influencia ejercida por el pensamiento francés en el bando liberal, Vélez asegura, en la página 170 de la *Apología del Altar*, que: “Nuestro honor propio se resentirá, como que nos avergonzamos de que algunos españoles hayan seguido tan *servilmente* a sus maestros franceses”. El subrayado es mío.

<sup>285</sup> *Ibid*. p. 170-171.

<sup>286</sup> El autor narra como Voltaire “deprimía a los eclesiásticos llamándoles *monigotes*, *virretes*, *galopines*. Federico llama al Papa *ídolo apolillado*, a la Iglesia romana *vieja decrepita*. D’Alambert nombraba a los frailes *trompetas del fanatismo* y *holgazanes*”. Cf. *Op. cit.* p. 171. El subrayado en el original.

<sup>287</sup> *Apología*, p. 172.

incapaz de superar aquella división, sino que, como se ha visto, con sus políticas represivas prolongó las raíces de la misma.

Por fin, el éxito de un nuevo pronunciamiento cuartelario, esta vez respaldado activamente por amplias capas de población urbana en todo el país, supuso el final del frustrado primer sistema restaurador y la vuelta a la situación anterior al 4 de mayo de 1814. Se cerraba, de este modo, una etapa en la que la alianza entre el Trono y el Altar había dado sobradas muestras de su incapacidad para articular la ordenación de la sociedad tras el periodo revolucionario. Al mismo tiempo, se abría una nueva fase de experimentación de fórmulas políticas, jurídicas y administrativas respaldadas por los que las habían diseñado e impulsado en Cádiz. A ellos se sumaría una nueva generación de líderes que aportarían importantes novedades a los planteamientos de las reformas políticas y religiosas planteadas por los represaliados y, ahora, sublevados.

## Capítulo 2. 1820-1834: Constitución, reacción y exilio

La restauración del régimen constitucional que se derivó del pronunciamiento de Cabezas de San Juan de 1820 tuvo secuelas inmediatas en la configuración político-religiosa de la Monarquía de España. La segunda experiencia liberal española, además, empezó y acabó por la fuerza de las armas, una violencia que afectó también al conflicto que enfrentaba a clericales y anticlericales. La recuperación del gobierno constitucional, por otra parte, dio lugar a la proliferación de programas dirigidos a reformar y racionalizar la administración de la Iglesia. El Trienio Constitucional supuso un paso adelante en la maduración del régimen representativo en España y la consecuente emergencia de un heterogéneo conjunto de tendencias, grupos y figuras liberales cuyas visiones quedaron reflejadas en las políticas religiosas que propusieron. El incremento de la diversidad ideológica y el auge del extremismo político marcaron un breve pero intenso período en que los proyectos liberales se multiplicaron tanto como sus fracasos. Ante la oposición armada de un número creciente de partidas guerrilleras ultras y la presión internacional inspirada por el espíritu metternichiano, los gobiernos se vieron afectados por la volatilidad de sus mandatos. Asimismo tuvieron de asumir las enormes dificultades de ejecutar sus planes de reforma religiosa provocadas, no en pequeña medida, por la oposición frontal de la jerarquía eclesiástica. Al final, la intervención francesa cerraría este lapso de renovación política e ideológica en favor de una monarquía fernandina que trataba de salvarse deteniendo el tiempo histórico con el empleo de la fuerza. De nuevo los exilios y la represión, así como la intransigencia clerical, provocaron la dispersión de los agentes más destacados de la cultura y de la política liberales. En el primer apartado de este capítulo se abordan la radicalización del conflicto, la aparición del recurso a la violencia anticlerical y la estigmatización recíproca que se produjo en las agrias polémicas del Trienio. En segundo lugar, el capítulo estudia los vínculos existentes entre las ideas doceañistas y las primeras defensas de la tolerancia realizadas por los españoles afincados en el Reino Unido. En la última parte se analizan las líneas maestras de la reeditada alianza Altar-Trono de la llamada “década ominosa” y las críticas que recibieron, tratando de ilustrar hasta qué punto condicionaron los logros de la política religiosa de la segunda restauración fernandina. También se estudia sobre la estigmatización de la masonería como recurso discursivo y como práctica legitimadora del absolutismo restaurado. El capítulo reflexiona en su parte final en sobre las cruciales aportaciones al debate político-religioso efectuadas por los españoles exiliados en Londres.

## **2. 1. ¿Vino nuevo en odres viejos?**

En enero de 1820, con el triunfo de un alzamiento militar de signo liberal, liderado por los oficiales Riego y Quiroga, se abre el segundo periodo constitucional del reinado de Fernando VII. Las tropas reunidas en Cádiz, enviadas por el rey a defender las colonias españolas en América, se rebelaron y se dirigieron a Madrid para reinstaurar la Constitución gaditana. En pocos meses se convocaron Cortes, de cuya organización y convocatoria se encargó la Junta Consultiva provisional, órgano creado a tal efecto en marzo de 1820.

Con la recuperación de la legalidad constitucional, los representantes políticos se empeñaron en completar la labor interrumpida por el golpe de Estado de 1814. En poco tiempo se rehabilitaron las libertades de prensa, de asociación y de reunión. Durante el Trienio fueron impulsadas nuevas instituciones, como las Sociedades Patrióticas y la Milicia Nacional, que nacieron para dar apoyo al Estado y al sistema político constitucionales. Junto al Ejército y el Parlamento, aquellas eran las bases que darían estabilidad al orden liberal, que se regiría por leyes aprobadas por las Cortes y que quedaría sujeto al tribunal de la opinión pública. Los diputados, por su parte, tenían como objetivo inmediato la introducción de las reformas necesarias para construir una nueva sociedad basada en la propiedad privada y el mercado libre. El desmantelamiento de los privilegios jurídicos y fiscales del Antiguo Régimen fue, por tanto, uno de los motores de aquellos movimientos iniciales.

La Iglesia, sustento ideológico y logístico de la restauración fernandina, ocupaba un lugar central en la agenda reformista del Trienio. La mayor parte de las medidas adoptadas para su adaptación al nuevo régimen entre 1810 y 1814 volvieron a ser puestas en práctica, aunque el contexto de aplicación de las mismas se había transformado radicalmente. Al menos en dos sentidos. Si durante la guerra contra Napoleón las Cortes estaban aisladas en Cádiz, ahora la revolución había triunfado en toda España y las normas que dictaran tendrían aplicación en todo el territorio nacional. La segunda diferencia fue la aceptación de la legalidad constitucional por parte del Rey, lo que confería a la Asamblea una mayor legitimidad y poder efectivo de los que había gozado en el primer experimento liberal. Otra característica importante del periodo es que tanto en las filas liberales como en las reaccionarias se produjeron importantes escisiones ideológicas que se plasmarían en el nacimiento de corrientes radicales como los “apostólicos” y los “exaltados”.

Los sucesivos gobiernos del Trienio se enfrentaron a crecientes presiones exteriores e interiores. Las potencias europeas firmantes de la Santa Alianza, sus diplomáticos en

Madrid, una parte paulatinamente creciente del clero y Fernando VII se decantaron primero por la conjura y, en última estancia, por la abierta oposición violenta al régimen. Durante unos meses dieron su apoyo a las partidas realistas y “apostólicas” que integraban el “Ejército de la Fe” y, cuando éste fue derrotado, se valieron de las armas de los “Cien Mil Hijos de San Luis” para restaurar en el trono a un rey perjuro.

Para empezar cabría hacer algunas precisiones introductorias respecto a las motivaciones y objetivos de las políticas religiosas del Trienio. En primer lugar, los sujetos encargados de decidir los medios para remodelar la estructura de la Iglesia ya eran viejos conocidos de la Corte y de la esfera pública española. Al igual que sucediera en otros ramos de la legislación, fueron destacados doceañistas los redactores de los primeros decretos reformistas. En el verano de 1820, consolidada la victoria liberal y una vez que la Constitución fue jurada por el Rey, las condiciones para reanudar la tarea reformadora eran las idóneas. Los objetivos declarados de aquella reforma seguían siendo los mismos que en el periodo anterior, aunque muy pronto los sectores liberales más radicales insistirían en la necesidad de negociar una nueva agenda y de dotar al Estado de nuevos medios para ejecutar las ansiadas transformaciones. Así, por ejemplo, entre las causas de la desamortización existía una evidente componente de reforma económica relacionada con la racionalización de la estructura de la propiedad territorial y el uso efectivo del suelo, aunque la reducción de la Deuda Pública siguió siendo el propósito fundamental de aquella medida.

Paralelo al proceso de desamortización de tierras de propiedad eclesial, corrió un aluvión de críticas al clero de naturaleza política y moral. Gran parte de las carencias denunciadas por los escritores anticlericales de ideario liberal del periodo 1808-1814 seguían existiendo. Peor aún. Las divisiones internas del clero se habían hecho públicas y notorias, con el subsiguiente desprestigio de la institución eclesial. Sobre todo porque los eclesiásticos ultramontanos y los liberales habían tenido experiencias muy distintas durante el proceso restaurador. Mientras que los primeros habían disfrutado del favor y del amparo del rey, los segundos fueron completamente relegados, cuando no perseguidos, reclusos o expulsados del país. Suertes tan dispares habían de suponer sensibilidades y lealtades diferentes una vez que la revolución había triunfado.

Estas fueron condiciones determinantes del contexto en que habían de actuar los reformadores de la Iglesia. Los diputados eran conscientes de que las decisiones que tomaran respecto a la disciplina externa de la Iglesia afectarían a un poderoso grupo social que estaba escindido pero cuya colaboración era primordial para el nuevo régimen. A la distancia que separaba a la jerarquía de la base, a los regulares de los seculares, a

los obispos de los priores de las órdenes, al cardenal de los nuncios, se habían añadido, desde la revolución, motivos de disputa principalmente político-ideológicos. En otras palabras, la falla que separaba políticamente a liberales de serviles o realistas, reformistas de reaccionarios, no se quedaba en las puertas del templo sino que llegaba hasta el sagrario. El clero, pese a todas las calamidades a las que se había enfrentado seguía siendo muy numeroso e influyente.

Las bases de la reforma habían sido sentadas por las diversas corrientes de reformismo teológico y eclesiológico católicas surgidas principalmente en el siglo XVIII. El jansenismo, el episcopalismo y el regalismo<sup>288</sup> jugaron un papel crucial en el planteamiento de las reformas. El referente ideal de las dos primeras tendencias era un cristianismo primitivo y depurado frecuentemente recreado en sus obras y que era reflejo del ascenso de un cierto puritanismo católico que había dado origen al catolicismo liberal. Los textos de Félix Amat, de Joaquín Antonio Villanueva y del propio Llorente se convirtieron en obras de referencia para la mayor parte de los diputados reformistas<sup>289</sup>. Los planteamientos de estos ilustrados y “doceañistas”, conviene recordarlo, surgían de su experiencia al servicio de la Iglesia. En sus más conocidos escritos afirmaban que la religión tenía la capacidad de dar cohesión social y generar consenso, lo que no implicaba necesariamente el reconocimiento de amplios privilegios a los miembros de su jerarquía ni el sometimiento del poder temporal a los dictados de la Iglesia. Más bien todo lo contrario. Habida cuenta de estas influencias, y a diferencia de los autores estrictamente regalistas, lo que preocupaba a los diputados, era la posición de la Iglesia en la sociedad surgida del nuevo orden constitucional. Estaba fuera de duda, por tanto, que completar la reforma iniciada en Cádiz implicaba cambios institucionales como la abolición de la Inquisición, de las órdenes militares y la reducción las órdenes regulares.

Uno de sus argumentos centrales era que los ministros de la Iglesia debían cumplir funciones educativas y asistenciales en su comunidad, además de las puramente pastorales. Para desarrollarlas eran necesarios tanto los medios materiales como una adecuada formación del clero. Los diputados del Trienio confiaron esas tareas fundamentalmente al clero secular, los párrocos y curas de ciudades y pueblos. Como se verá después, este interés por el clero parroquial no sólo tenía razones de orden religioso

---

<sup>288</sup> En este sentido, María Isabel CABRERA afirma rotundamente que “El liberalismo era juzgado en el siglo XIX [por los ultramontanos] como heredero del regalismo. Los privilegios que la Iglesia había concedido a los reyes se habían convertido en derechos que el Estado se arrogó para interferir en las propiedades y en la organización interna de la Iglesia”. Véase *Op. cit.*, p. 94.

<sup>289</sup> Cf. Gerard DUFOUR, “Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 10, UCM, Madrid, 1989, p.11-21 y Leandro HIGUERUELA DEL PINO “La política eclesiástica según Juan Antonio Llorente: ideas europeas, coyuntura española”, *Hispania Sacra*, nº 46, Madrid, 1994, p. 291-330.

sino que también vino dado por causas políticas. Ante la actitud crecientemente hostil a las reformas que mostraron las órdenes religiosas y sus prelados, sólo algunos obispos aparecían como virtuales aliados de los gobiernos liberales y fieles supervisores de la correcta aplicación de las medidas decretadas.

La abolición del Tribunal del Santo Oficio, rehabilitado por la monarquía fernandina con los fines descritos en el capítulo anterior, no fue motivo de gran controversia en el Trienio. La doctrina de la incompatibilidad Constitución-Inquisición, sentada por la comisión parlamentaria presidida por Muñoz Torrero en las sesiones previas a su abolición en 1813, se impuso nuevamente el 9 de marzo de 1820<sup>290</sup>, dos días después de la jura de la Constitución por parte de Fernando VII. La propia Junta Consultiva Provisional, formada al día siguiente del juramento regio y encabezada por el Cardenal Borbón, decretó la desaparición del Santo Oficio pasados dos meses de la victoria de la revolución. Dicha decisión hizo patente que entre ciertos sectores del alto clero el Tribunal carecía del apoyo general que le habían atribuido los propagandistas reaccionarios.<sup>291</sup> De hecho, la medida tuvo serias repercusiones justo al día siguiente de su publicación, cuando se produjeron el saqueo de la cárcel de la Inquisición en Barcelona y la consiguiente liberación de los reos confinados en ella. No debe sorprender que al día siguiente se produjera una declaración fervorosa de celo constitucional por parte de la jerarquía eclesiástica.<sup>292</sup> Ahora bien, la ortodoxia del pueblo católico seguiría siendo vigilada, pero a partir de entonces serían los obispos ordinarios los que deberían ejercer su reconocido derecho a controlar los libros de contenido religioso.<sup>293</sup>

El 20 de mayo la Junta provocó una nueva polémica al ordenar a los obispos que consagrasen la Constitución y que ordenaran su difusión y explicación desde el púlpito a los sacerdotes de sus respectivas diócesis. Aquellas medidas provocaron las primeras muestras de indignación de los sectores clericales contrarios al nuevo régimen.<sup>294</sup> No obstante, y pese a la reacción airada del obispo de Orihuela, Simón López, que se negó rotundamente al cumplimiento del decreto, la mayoría de los obispos accedieron y redactaron pastorales en las que se conminaba al clero diocesano a cumplir las órdenes

---

<sup>290</sup> Este decreto se glosa y reproduce parcialmente en Antonio ÁLVAREZ DE MORALES, *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982, p. 188.

<sup>291</sup> El cardenal Borbón observó casi siempre una conducta favorable a la introducción de reformas en la Iglesia y redactó una pastoral el 6 de mayo de 1820 exigiendo que el clero de la diócesis toledana diera su apoyo a la Constitución. Cf. Leandro HIGUERUELA DEL PINO, *El clero de Toledo desde 1800 a 1823*, p. 95-103.

<sup>292</sup> Miguel ARTOLA, *La España de Fernando VII*, p. 519.

<sup>293</sup> Cf. Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional*. Madrid, CSIC, Col. Historia de España en el Mundo Moderno, nº 4, 1973, Cap. III. El trabajo de Revuelta es el más completo estudio de la "cuestión religiosa" en el Trienio. Véase también José Manuel CUENCA TORIBIO, "La Iglesia española durante el Trienio Constitucional. Notas para su estudio". *Hispania Sacra*, CSIC-CEH, Madrid, 1965, p. 333-362.

<sup>294</sup> J. M. CUENCA TORIBIO, *Op. cit. supra*, p. 343-345.



de autoridades civiles. López, diputado en Cádiz, se convirtió en “refractario” al igual que lo había sido el obispo de Orense en 1812, aunque sin llegar a ser condenado al exilio. Otros eclesiásticos seguirían el ejemplo de López durante el Trienio. Ante tales reacciones cabría plantearse si la orden de la Junta pudo constituir un error político.<sup>295</sup> Sobre todo si tenemos en cuenta que el gobierno, al hacer de los sacerdotes los traductores del lenguaje constitucional para el pueblo, estaba contribuyendo a clericalizar activamente la esfera política. Aunque se podría argumentar que sólo se deseaba integrar al clero en la política constitucional para asegurarse su fidelidad ya que los diputados liberales temían que sin su ayuda las modificaciones políticas y legales que afectaban a la Iglesia carecerían del conocimiento y aceptación necesarios. Con otras palabras, la cooperación eclesial era simplemente necesaria por constituir la “otra” presencia institucional actuante en todo el Reino, una vez dotada de capacidad para defender y difundir el contenido de las nuevas leyes. Pero no resultó en absoluto sencillo obtenerla, aunque seguían existiendo y aumentarían los sectores de clero liberal que, pese a no representar la actitud dominante, practicaron la obediencia a un gobierno que consideraban adecuado a los tiempos y defensor de la verdadera religión.<sup>296</sup>

A pesar de los esfuerzos de esos eclesiásticos fieles al sistema político, una parte creciente del clero utilizó el púlpito para crear un estado de opinión contrario a la Constitución. Un buen ejemplo del rechazo clerical ante las órdenes gubernativas fue la orden de Fray Cirilo Alameda, Reverendo General de la Orden de San Francisco<sup>297</sup>, que en marzo de 1820 pidió a sus subordinados que “bajo precepto de obediencia, se abstuvieran de discurrir en los pulpitos y los confesionarios acerca de materias políticas”.<sup>298</sup> La conducta de este prelado refleja su prudencia política y también del signo de la reacción de los regulares ante el cambio constitucional. Dichas actitudes no forzaron un cambio de táctica de los poderes públicos: conocían la intervención anticonstitucional del clero, asumían su rivalidad política y, en breve, su implicación en las conjuras para restaurar al monarca absoluto, y fue por ello por lo que decidieron aprobar leyes que le obligaban a defender el nuevo orden.

---

<sup>295</sup> F. Xavier TAPIA, “Las relaciones Iglesia-Estado durante el primer experimento liberal en España (1820-1823)”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 173, 1970, p. 69-89, p. 72.

<sup>296</sup> En la época se publicaron en periódicos y panfletos multitud de apasionadas defensas y de loas sinceras a la Constitución escritas por clérigos con ocasión de su presentación ante la feligresía. Interesantes ejemplos de este género los ha recogido Gérard DUFOUT en *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1991.

<sup>297</sup> En 1820 los franciscanos eran, con gran diferencia, la Orden más numerosa de España ya que contaba con 12.658 miembros, mientras que sus inmediatos seguidores, los dominicos, eran 3.397 individuos. Cifras procedentes de J. SÁEZ MARÍN, *Datos sobre la Iglesia Española Contemporánea*. Editora Nacional, Madrid, 1975, p.197.

<sup>298</sup> *El Conservador* 27-III-1820

La regulación de la estructura eclesial por parte del poder temporal se impulsó tras la convocatoria de Cortes de julio. El primer gobierno electo del Trienio, presidido por Evaristo Pérez de Castro, decretó el 9 de agosto la desvinculación y venta de los bienes de la Inquisición, de la Compañía de Jesús y del resto de órdenes religiosas, militares y hospitalarias.<sup>299</sup> El articulado del decreto era prácticamente una reedición del sancionado en 1813.<sup>300</sup> Los mismos protagonistas, con Argüelles en el cargo de Secretario de Hacienda, volvían a recurrir a la propiedad eclesial para liberalizar la propiedad de terrenos cultivables<sup>301</sup>, ampliar la base social del nuevo sistema, asegurarse las simpatías del campesinado y, de paso, aliviar la Deuda Pública. Había grandes esperanzas depositadas en la puesta en práctica de las medidas desamortizadoras aunque su resultado no fuera el deseado.<sup>302</sup> El número de fincas vendidas durante el Trienio, según un informe del conde de Toreno presentado en 1835, se elevó a 25.177; y los ingresos totales, incluidos los pagos en metálico, en papel y en deuda, ascendieron a más de 1.500 millones de reales.<sup>303</sup>

También se reeditaron otras medidas: el 15 de agosto de 1820 fue la fecha en la que se resolvió la definitiva expulsión del suelo español de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, ausentes de España desde que Carlos III los expulsara el 2 de abril de 1767, habían regresado por voluntad de Fernando VII en 1815.<sup>304</sup> A su llegada actuaron conforme al interés restauracionista de intervenir en el presente volviendo al pasado.<sup>305</sup> Dada la previa desamortización de sus bienes, su larga ausencia y el compromiso adquirido por la Orden con el régimen anterior, los liberales consideraron conveniente ordenar su expatriación inmediata.

Pero fue la esperada reforma del clero regular la que concitó mayores resistencias. La llamada "ley de Monacales", de 25 de octubre de 1820, decretaba la supresión de los establecimientos religiosos que no llegaran a albergar doce miembros ordenados *in*

<sup>299</sup> Estas primeras medidas se acompañaron con las expuestas en otro decreto del 27 de setiembre y Francisco MARTÍ GILABERT *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*, Eunsá, Pamplona, 1994, p. 85.

<sup>300</sup> Miguel ARTOLA *Antiguo Régimen y revolución liberal*. Ariel, Barcelona, 1978 (1991), p. 223ss.

<sup>301</sup> En opinión de Artola esa liberalización era "el elemento social más significativo de la revolución", en *Antiguo Régimen y revolución liberal*, p. 233.

<sup>302</sup> Véase, entre otros, Blanca MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, *Estudio de la desamortización eclesiástica durante el Trienio liberal en la provincia de Lugo*. Servicio de Publicaciones de la Diputación provincial de Lugo, Lugo, 1987, p. 75.

<sup>303</sup> Cf. M. REVUELTA GONZALEZ, *Política Religiosa*, p. 89; M. ARTOLA, *Antiguo Régimen y revolución liberal*, p. 233.

<sup>304</sup> El Papa Clemente XIV dio la orden de supresión de la Orden en 1773 y sería Pío VII quien, en 1814, aceptara su restauración. Cf. *Enciclopedia de Historia de España*. Dir. Miguel ARTOLA. Tomo 5. *Diccionario temático*, Madrid, Alianza, 1991, p.689.

<sup>305</sup> En lo referente a las relaciones de los jesuitas con la monarquía restaurada véase Manuel REVUELTA GONZALEZ, "La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen" p. 73-74. En esta obra se afirma que "Los fines que él (Fernando VII) se proponía eran espirituales y políticos" en p. 74.

*sacris*.<sup>306</sup> También suspendía temporalmente la ordenación de nuevos novicios, al tiempo que solicitaba la cooperación de las autoridades civiles para agilizar la exclaustación y la redistribución de los religiosos de los monasterios suprimidos. El Gobierno se comprometía al pago de una pensión a todos los religiosos afectados.<sup>307</sup> Se trataba de reducir el número de conventos y de repartir el clero uniformemente por toda la península para dar asistencia educativa, pastoral y espiritual a los cientos de pueblos que carecían de cura de almas. La medida se aplicó con resuelta determinación y hasta septiembre de 1822 fueron 8.111 los religiosos exclaustados, de un total de 33.544 existentes en 1820.<sup>308</sup>

Al mismo tiempo, los religiosos pasarían a depender directamente del obispo ordinario en lugar de los priores de sus respectivas órdenes. Pese a la oposición de los reaccionarios, la mayoría de los obispos españoles aceptaron de grado esas medidas “episcopalistas” que pretendían reforzar la autonomía episcopal frente a la Curia y al Papa. Así, el nuevo cardenal Primado de España, el cardenal Scala, asumió inmediatamente la jurisdicción sobre los regulares sin solicitar permiso para ello a Pío VII, agravando con su conducta a los prelados de las distintas órdenes. Su actitud le valió una seria llamada de atención por parte del Sumo Pontífice, que contemplaba con recelosa atención el curso de los acontecimientos en la península.<sup>309</sup> Con todo, tal y como mostraría en 1822 la negativa papal a aceptar a Villanueva como embajador español en Roma, la intromisión de los gobiernos liberales en la regulación de la Iglesia generó el rechazo papal y acabaría derivando en enfrentamientos con las monarquías europeas restauradas, activamente jaleadas por Roma.<sup>310</sup> La situación se haría insostenible en enero de 1823, cuando se invitó al nuncio papal en España a que abandonara el país después de haberse mostrado hostil a las medidas religiosas adoptadas por los “exaltados”, entre las que se encontraba un plan inspirado en la Constitución Civil del clero y la expulsión inmediata de cualquier obispo contrario al régimen.<sup>311</sup> Además se exigieron la redefinición de las demarcaciones diocesanas y provinciales, la abolición

---

<sup>306</sup> Veinticuatro en caso de que hubiera más de una casa religiosa en la misma localidad.

<sup>307</sup> El pago de pensiones encontró dificultades de todo tipo, especialmente las correspondientes al clero rural, y en mayo de 1822 la deuda acumulada por el Estado con el clero secularizado alcanzaba los 25 millones de reales. Cf. M. ARTOLA, *Antiguo Régimen y revolución liberal*, p. 237.

<sup>308</sup> J. SAÉNZ MARÍN, *Op. cit.*, p. 198.

<sup>309</sup> J. M. CUENCA TORIBIO, *Op. cit.*, p. 349.

<sup>310</sup> El caso es bien conocido y fue comentado por la prensa del momento. *El Espectador* del 24 de enero de 1823 recoge la carta de Evaristo San Miguel a José Narciso de Aparici, nuncio para los negocios temporales del Sumo Pontífice, de 9 de diciembre de 1822. En la ella se puede leer que la decisión papal “no puede ser justificada por ninguna razón, ofende la dignidad y el decoro del gobierno español, que debe ser libre en la elección de sus agentes y representantes y que en todas sus transacciones con la corte de Su Santidad, ha dado siempre pruebas de adhesión al dogma y disciplina de la Iglesia”.

<sup>311</sup> Cf. M. ARTOLA, *La España de Fernando VII*, p. 618.

completa del diezmo y la creación de un impuesto especial para pagar los sueldos del clero.<sup>312</sup>

Los opositores al constitucionalismo encontraron en estas últimas medidas un nuevo motivo de lamento, pese a que la reforma de la fiscalidad clerical era esperada por amplios sectores de la población rural española.<sup>313</sup> La abolición del diezmo fue objeto de un intenso debate parlamentario aunque los reaccionarios consideraban que el mero hecho de que las Cortes trataran el asunto constituía un ultraje a la independencia eclesiástica. Mientras tanto, la prensa abrió un debate paralelo. El 11 de noviembre de 1820 *El Censor* publicó un largo artículo en el que se analizaban distintas cuestiones relacionadas con el cobro y el pago de diezmos. La reforma debía tomar en consideración las tres dimensiones de la tasa decimal: “las relaciones diversas que tiene el diezmo con la religión, con la política y con el estado actual de la hacienda pública en España”. Esta triada se analiza a lo largo del texto y se abunda en dos ideas centrales. La primera era que el mantenimiento del culto y del clero era responsabilidad de todos los católicos: “los fieles tienen necesidad de culto público: luego deben pagarlo. Esta obligación está encerrada en la de ser católicos”. Dicho deber, en palabras del autor, se derivaba de un contrato existente entre “todos los pueblos y su sacerdocio”. Un contrato derivado del “derecho natural” y no del “derecho divino”. Con estas afirmaciones se replicaba a aquellos que consideraban que cualquier alteración de la renta decimal por parte del poder civil suponía “un sacrilegio”. En segundo lugar, se abundaba en el carácter civil y humano del impuesto decimal. Aunque su institución supuestamente se recogiese en las Sagradas Escrituras, y sin llegar a cuestionar la autoridad del clero en la materia, no se trataba de una cuestión de “derecho divino” sino de “derecho civil”. El Israel bíblico era una “teocracia”, en la que “el poder legislativo residía exclusivamente en los oráculos que el Altísimo se dignaba dar a su pueblo escogido”<sup>314</sup>. Así pues, el hecho religioso es abordado como una realidad social sujeta al poder civil soberano. Esta defensa de la legitimidad de la obra del gobierno y su estricta ortodoxia católica, bebía de las fuentes de un renovado jurisdiccionalismo, que no prescinde de la teología para derivar efectos jurídicos.<sup>315</sup> En suma, se rechazaba radicalmente el modelo de sociedad teocrático

---

<sup>312</sup> Cf. William J. CALLAHAN, *Op. cit.* p. 124.

<sup>313</sup> El pago de impuestos directos al clero y a los laicos que también disfrutaban de su cobro, y el nacimiento de la oposición anticlerical estuvieron asociados en la segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX en Inglaterra. Cf. Eric J. EVANS “Some reasons of the growth of English rural anti-clericalism (c.1750-c.1830)”, *Past and Present*, Londres, 1975, p. 84-109, p.84-94.

<sup>314</sup> “Diezmos”, *El Censor*, 11-XI-1820.

<sup>315</sup> Y concluye: “En vano, pues, se invoca el testimonio de la ley judaica, para elevar el diezmo a la clase de las instituciones de derecho divino, en el pueblo sometido a la religión evangélica: porque Jesucristo que no vino a destruir la ley, sino a consumarla, y la iglesia primitiva, guardan silencio sobre esta materia, y no reclamaron jamás la observancia de la antigua institución de los hebreos”. *Ibid.*

afirmando que los hombres regulaban sus sociedades políticas mediante el pacto social y que el derecho divino no debía desempeñar papel alguno en la articulación jurídica del Estado.

Pese a que los debates en Cortes sobre el asunto se iniciaron en julio de 1820, sólo a partir de abril de 1821 se pondría en marcha el cobro del medio diezmo, realizado antes del pago de la contribución directa al Estado. La Comisión de Cortes encargada juzgó necesario, entre otras rectificaciones, que “los diezmos que quedasen pertenecieran íntegramente al clero y que no tuviera parte alguna en ellos ni la Hacienda Nacional ni los perceptores legos”. Con ello se pretendía que el diezmo, libre de beneficiarios ajenos a la Iglesia, aportara suficientes ingresos para sufragar los gastos de mantenimiento de los religiosos.<sup>316</sup> Las secuelas de la aplicación de la reforma supusieron un cierto empeoramiento de las condiciones de vida de parte del clero<sup>317</sup>; lo que tuvo sin duda un impacto directo en el enconamiento de sus relaciones con el Estado. Esta medida tampoco era completamente nueva. Ya en 1810 la *Junta Central* había decretado que la mitad de la recaudación decimal se dedicara a cubrir los gastos de la Guerra. En el Trienio la reforma se enmarcaba en la creación de un sistema fiscal de contribución única diseñada por Argüelles.

Estas reformas toparon con la oposición constante del más alto representante de la jerarquía eclesiástica en España: el nuncio Giustiniani. En febrero de 1823 el Consejo de Estado emitió un expediente impregando del jurisdiccionalismo que inspiró la versión liberal de la política religiosa. El documento, surgido como respuesta a las protestas del nuncio pontificio, expresa con rotunda claridad la postura oficial del “liberalismo exaltado” frente a las pretensiones papales. En él se rebaten las quejas presentadas por el Nuncio ante el gobierno y las Cortes por la posible ocupación de las sillas vacantes que habían dejado los obispos expatriados. Pero la protesta de la Nunciatura iba mucho más lejos. De hecho, constituye un magnífico ejemplo de pensamiento teocrático romano y que se sintetiza en una larga lista de agravios supuestamente cometidos contra la potestad eclesial y contra el catolicismo. Para usar sus propias palabras, la finalidad del escrito era nada menos que conminar al gobierno a abandonar “la espinosa, deplorable y siempre fatal carrera a que se lanzaba, al trastornar y destruir las saludables límites prescriptos

---

<sup>316</sup> La Comisión cifraba el monto total de los pagos del medio diezmo en 250 millones de reales. Cf. D. M. DEL PERAL “Los antecedentes de la abolición del diezmo (El debate en las Cortes del Trienio Liberal)” en José Luis GARCÍA DELGADO *La cuestión agraria en la España contemporánea. VI Coloquio del Seminario de Estudios de los siglos XIX y XX*. Edicusa, Madrid, 1976, p. 289-311, p. 304.

<sup>317</sup> En las sesiones de Cortes de 3 y 8 de abril de 1822 se presentó un informe en el que se insistía en la miserable condición en la que habían quedado muchos eclesiásticos tras la introducción del nuevo sistema impositivo. Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional*. Madrid, CSIC, 1982, p.86.

por la Divina Providencia a las dos Potestades”.<sup>318</sup> El texto era expresión a su vez de la escasa colaboración existente entre los dos poderes, envueltos como estaban en las arduas disputas generadas por un decidido y remozado jurisdiccionalismo liberal-radical y la correspondiente aparición de sectores teócratas dispuestos a militarizarse.

Al parecer del máximo representante de la Curia en España, la situación religiosa no podía ser más sombría en el país. El compendio de circunstancias que le llevaban a sostener dicha afirmación era de lo más variopinto:

“El patrimonio de la Iglesia arrebatado: los templos reducidos a un triste abandono y los Ministros del Señor poco menos que en la indigencia; destruida la mayor parte de los Monasterios; y echados de ellos los Religiosos que estaban consagrados allí a ejercicios de virtud y de penitencia, amenazados de la misma suerte los restantes sagrados retiros, que van sucesivamente cayendo bajo la misma guadaña destructora, y dispersas las piedras del Santuario por el destierro de varios obispos y por la separación de infinitos Párrocos de sus rebaños; perseguidos o vilipendiados los otros individuos del Clero”.<sup>319</sup>

Por su parte, la ofensiva anticlerical de que se acusaba al gobierno “exaltado” radicaba fundamentalmente en la profunda alteración del estatuto jurídico y personal de los religiosos españoles. La sensible reducción de sus tradicionales protecciones jurisdiccionales y la destrucción de su prestigio social eran las principales preocupaciones del nuncio. Especialmente porque esas supuestas intromisiones del poder civil en los asuntos eclesiásticos habían reducido al clero y a la Iglesia a un estado de postración sin precedentes:

“No sólo despojados de la consideración y de las inmunidades que les aseguraban los sagrados cánones, su augusto carácter y la misma Constitución, sino puestos casi enteramente fuera de la ley, y abandonados a todos los caprichos de cualquiera; cerrado casi el camino la Sacerdocio en un momento en que más se necesita de valientes cooperadores; atada finalmente la Iglesia con durísimos lazos, despreciada, o más bien conculcada su autoridad, y embarazada por todas partes el ejercicio de sus sagradas e inviolables prerrogativas”.<sup>320</sup>

Una comisión del Consejo de Estado fue creada para redactar un documento de defensa contra dichos cargos y para dar cuenta del carácter católico de la nación española, de sus leyes y de su constitución.<sup>321</sup> Consideraban que la Iglesia era muy respetada en España como institución sagrada, comentando que incluso “tal vez más allá

---

<sup>318</sup> *Votación en el expediente sobre la nota del Nuncio contra la resolución de las Cortes declarando vacantes las Sillas de los Obispos expulsados. Consejo de Estado de 8 de febrero de 1823.* ASV Parte Moderna ANM, Caja 255, f. 348.

<sup>319</sup> *Ibidem.*

<sup>320</sup> *Id.*, ff. 350-351.

<sup>321</sup> Los miembros del Consejo de Estado que formaron parte fueron Angloma, San Javier, Estrada, Carvajal, Vázquez Figueroa, Taboada, Cabrera, Cerralbo, Ortiz, Pezuela, Castellet, Vigadot, Francisco Herrera, Gayoso, Varea, Romanillos Aycinena, Cevallos, García, Ciscar, Blake.

de lo que debía, todo lo que bajo el augusto nombre de aquella se le presentaba”. El tono supuestamente prepotente que había empleado el nuncio se achacaba a su “inviolabilidad por su doble carácter de representante de su Santidad como cabeza de la Iglesia y el de Jefe Supremo de un Estado”. Su actitud les resultaba fuera de lugar y a su juicio reflejaba el “estilo que adoptó la Curia Romana para deslumbrar a los sencillos e ignorantes, como se verá analizando cada una de estas quejas”<sup>322</sup>.

La respuesta a las reclamaciones del nuncio tuvo un carácter sistemático que siguió el orden en que habían sido formuladas. En cuanto a la titularidad de las propiedades del clero, en primer lugar, el Consejo se distanciaba radicalmente del planteamiento del nuncio y consideraba “absurda” la pretensión de que “una vez consagrados a Dios los bienes y rentas por inmensos que sean, ya no están sujetos a la potestad temporal, sino a la de la Iglesia, o a la del Romano Pontífice en su nombre”. El Consejo utilizó una definición diferente de la propiedad eclesial basada en los principios reformadores y que sintetizaron en su expediente sosteniendo que “el verdadero patrimonio de la Iglesia y de sus Ministros son su santidad, su doctrina, u moral y las gracias espirituales que su Divino Fundador Jesucristo comunica a sus hijos por medio de los Sacramentos”.<sup>323</sup>

Partiendo de este presupuesto, se reconocían las obligaciones heredadas de tutelar y sufragar las expresiones públicas de la religión oficial que recaían sobre la población y sus gobernantes:

“La Nación española y su Gobierno reconoce y reconocerá siempre que no pudiendo menos de ser esta Iglesia visible y tener por consiguiente un culto público, con los Ministros establecidos por Divina Ordenación, tiene un derecho que los fieles o los estado, que por la misericordia del Señor entraron en su seno, la provean de lo necesario para la manutención del culto y de sus ministros.”<sup>324</sup>

Al mismo tiempo se recomendaba austeridad en el gasto dedicado a las celebraciones religiosas para evitar que siguieran siendo “un ostentoso aparato de riquezas”. Con ello se pretendía crear las condiciones en las que párrocos y parroquias mostraran “la decencia y la santidad del culto sin insultar la pobreza de los fieles que asisten a ellas”. El Consejo de Estado, pues, apelaba a un clero que debía estar compuesto de “los templos vivos del Espíritu Santo”.<sup>325</sup> Asimismo se invitaba al nuncio a esperar a la mejora de la situación de que los eclesiásticos que llevarían a cabo las autoridades civiles en cuanto se dispusiera de los medios necesarios. Comprometiéndose

---

<sup>322</sup> Id., f. 352.

<sup>323</sup> Id., f. 351

<sup>324</sup> Ibidem

<sup>325</sup> Id., f. 352.

para ello a trabajar para que en un futuro cercano se aplicaran las medidas oportunas y prometiéndole que los clérigos españoles “tendr[ía]n una congrua no inferior a los que los más tuvieron hasta aquí; y superior a la que disfrutaban en otros Países Católicos”. En lo tocante al estado del clero regular, además de justificar “la justicia y la necesidad” de la supresión de las órdenes decretada en la ley de Monacales, el expediente aseguraba que el número de establecimientos religiosos resultaba en España excesivo, hasta el punto que llegaba a decir que “la Nación era un gran convento”.<sup>326</sup>

Una reacción bien diversa provocó el segundo tipo de quejas, las referidas más directamente a la supuesta extralimitación de la potestad temporal en materias de religión. Para empezar se rechazaba de pleno la acusación argumentando que era propia de los que “a pretexto de piedad y religión” se resistían a las medidas que se opusieran “a sus usos y costumbres o a sus preocupaciones”.<sup>327</sup> En estos términos se hacía una condena velada de los impulsos políticos subyacentes al recelo eclesiástico y que abría paso a unas acusaciones mucho más explícitas contra los refractarios al orden liberal:

“Que el Muy Reverendo Nuncio no puede ignorar la conducta política que estos Obispos extrañados, su pertinacia en desobedecer las órdenes del Gobierno, sus manejos para contrastar el sistema que la Nación y SM adoptaron, y cuanto ha contribuido esto para la guerra civil en la patria a que deben el ser y sus Dignidades”.<sup>328</sup>

Con todo, se negaba que se estuviera produciendo ningún tipo de persecución general del clero asegurando que la “mayoría de los obispos y de los párrocos” seguían desempeñando sus funciones pastorales “con la tranquilidad que siempre gozaron mereciendo el mismo aprecio y las consideraciones del Gobierno y de los pueblos”. Las medidas contra el clero levantisco, decía la comisión del Consejo, habían estado motivadas por su actitud y conducta políticas, y no habían supuesto intromisión alguna en las tareas de la administración eclesiástica. Al menos eso se puede deducir de la cuestión que transmitió la Comisión al Nuncio cuando le preguntaba: “¿se le puso coto por ventura ni al ministerio de la palabra, ni a la administración de los sacramentos?”<sup>329</sup>

El Consejo de Estado tampoco consideraba adecuadas las medidas de justo rigor que proponía el nuncio para reprimir el tono anticlerical de los textos publicados en el periodo constitucional. Reconocía simplemente que estaba “está muy lejos de convenir” con ellas, tanto en la necesidad como en la eficacia potencial de las mismas.<sup>330</sup> Aseguraba que la censura religiosa de las obras impresas ya estaba regulada por “leyes

---

<sup>326</sup> Id., f. 353.

<sup>327</sup> Ibidem.

<sup>328</sup> Ibidem.

<sup>329</sup> Ibidem.

<sup>330</sup> Id., f. 354.



de Estado” aprobadas en Cortes. De ahí que lo que se recomendara fuera que la propia Iglesia ejerciera las atribuciones que le concedían dichos reglamentos y se ordenaba a Giustiniani que:

“Excite el celo de los Muy Reverendos Arzobispos y Reverendos Obispos, y demás Prelados diocesanos, para que en cumplimiento de los decretos de las Cortes formen la lista de libros que circulan en sus diócesis contrarios a la Religión y a la moral y buenas costumbres, para que tenga cumplido efecto lo que estos mismos se previene, y que así se le conteste al Muy Reverendo Nuncio para darle una nueva prueba de que el Gobierno de Su Majestad toma en consideración sus observaciones cuando las considera justas”.<sup>331</sup>

Junto a esta reclamación de respeto y obediencia al poder civil, se le recordaba al Nuncio que el Papa carecía de autoridad para reclamar un trato privilegiado para los clérigos sentenciados por tribunales civiles. Se recogían, a estos efectos, las quejas presentadas por el trato dado al obispo de Vich y se decía que las propuestas del nuncio al respecto iban contra el “sentido común”, ya que el arbitraje pontificio en un caso formado por “delitos contra el Estado” suponía algo así como “pretender que gobierne la casa propia un ajeno”.<sup>332</sup> Al mismo tiempo, y para atenuar esa rotunda declaración de independencia civil ante el poder eclesiástico, se señalaba que aun cuando se tratara de conspiradores, los representantes del “sistema constitucional jamás olvidarán las consideraciones debidas a la Dignidad Episcopal en cuanto sean compatibles con la justicia”.<sup>333</sup>

El expediente aborda en su parte final la principal cuestión que lo había motivado, es decir el nombramiento de obispos a cargo del propio Consejo de Estado y la acusación de ilegitimidad lanzada por el nuncio. Además, se concluía que la jurisdicción temporal que se seguía del juramento canónico de confirmación de obispos carecía de fundamento jurídico válido en España.<sup>334</sup> Por tanto, los obispos estaban habilitados para ejercer una potestad exclusivamente espiritual, en virtud de su institución canónica y de su misión apostólica, “y por consiguiente ninguna persona lega por más preeminente y autorizada que fuese, es capaz de concederla”.<sup>335</sup> De modo que las sillas episcopales que habían

---

<sup>331</sup> Ibidem.

<sup>332</sup> Ibid., ff. 354-355.

<sup>333</sup> Ibid., f. 355.

<sup>334</sup> Con ello se denunciaba la inaplicabilidad práctica de una parte esencial de la fórmula empleada por los pontífices, que rezaba “Con la autoridad de Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y de los Bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo, y con la nuestra proveemos a la Iglesia Nuestra y Nuestra Excelencia hacemos Obispo y Pastor suyo, encomendándole plenamente el cuidado y administración de ella en lo espiritual y temporal”, véase *Votación en el Expediente*, f. 355.

<sup>335</sup> Ibidem. Para aclarar este punto se hace alusión a un decreto del Concilio de Trento, recogido en su sesión 23, capítulo 4º, “donde hablando de los Obispos, sacerdotes y demás ministros eclesiásticos dice que todos los que destinados o instituidos sólo por el pueblo, potestad secular, o magistrado, asciende a ejercer estos ministerios (...) no se deben estimar por Ministros de la Iglesia, sino como invasores o ladrones que no han

dejado vacantes los obispos expatriados seguían siendo de plena soberanía eclesiástica. Y aunque sus antiguos ocupantes hubieran sufrido la muerte civil “que lleva consigo la pérdida de los derechos civiles”, conservaban intactos sus derechos espirituales. Es decir, no se había producido la destitución de los Prelados expatriados puesto que no era dado a ninguna potestad disponer sobre las materias ajenas a su jurisdicción.<sup>336</sup> Esa hubiera sido una disposición no sólo extraña a sus atribuciones, sino extemporánea. Para ilustrarlo se aludía a un buen número de casos de la Historia de la Iglesia en Castilla en que diversos monarcas como Pedro el Cruel, los Reyes Católicos o Felipe V habían determinado la incautación de territorios o el embargo de rentas de varios obispos felones.<sup>337</sup> Ahora bien, la Comisión utilizaba esos ejemplos para demostrar que en ninguno de esos casos se había considerado que sus sillas estuvieran vacantes ni que las autoridades civiles tuvieran derecho a efectuar destituciones y nombrar obispos nuevos. Por lo tanto, concluía el expediente, las sedes de los obispos expatriados debían considerarse “ocupadas y llenas”, por lo que dictaminaba que no se podía “proceder a la propuesta y presentación de candidatos a las mismas”.

Ahora bien, en febrero de 1823, la guerra contra los partidarios del absolutismo estaba prácticamente perdida en los campos de batalla y el debate resultaba un tanto fútil. Antes de que se llegara a ese punto, las dificultades a las que hubo de enfrentarse la aplicación de las reformas eclesiásticas habían surgido de la resistencia interior contra las mismas, como lo fueron la formación del bloque contrarrevolucionario y el comienzo de la guerra civil. La aplicación de las medidas criticadas por el nuncio produjo una reacción agresiva por parte del clero que fue indefectiblemente secundada por el representante de la Corona, a juicio de la prensa exaltada.<sup>338</sup> Por conveniencia común, y contando con las garantías necesarias de apoyo mutuo, ambos iniciaron la oposición extraparlamentaria a los distintos gobiernos del Trienio desde sus primeros momentos.

La primera condena contra la rebelión de Riego fue contemporánea a la misma y procedió de la primera autoridad eclesial gaditana. El obispo de Cádiz y de Algeciras,

---

entrado por la puerta”.

<sup>336</sup> Ibidem. Con esta declaración se sentaba un principio claro vinculado a la doctrina que se sintetizaba con las siguientes palabras: “De este incontestable principio, se sigue que los Obispos por la deposición canónica queden probados para siempre y sin esperanzas de remisión, del absoluto ejercicio de su jurisdicción, pero no del carácter episcopal, ni de las facultades que le son inherentes, porque el ejercicio de la jurisdicción lo reciben de la potestad eclesiástica, y el carácter episcopal con los derechos a él anexos, le vienen del mismo Dios por medio de la Ordenación, y no puede la potestad eclesiástica quitar a los Prelados de la Iglesia lo que les ha sido conferido por el poder divino.”

<sup>337</sup> Ibid., ff. 355-357.

<sup>338</sup> En el segundo número de la publicación satírica *El Zurriago*, fechada en febrero de 1821, se llamaba “déspota” a Fernando y también se preguntaba con sarcasmo: “¿Qué tiene de malo que la vida, la honra y la hacienda de veinte millones de hombres, dependa de la arbitrariedad o el capricho de un hombre solo?”. Biblioteca Nacional, Colección *Usoz*, doc. 11424.

Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos, el 9 de enero de 1820 exhortó a sus diocesanos “a permanecer firmemente adheridos a su sagrada persona, como lo prescribe la santa religión que profesamos”, el día 9 de enero de 1820<sup>339</sup>. Les animaba a resistir contra aquellos “revoltosos”, esos “lobos rapaces”, que se habían rebelado contra las autoridades legítimas. Llama la atención, sin embargo, que Cienfuegos aludiera en primer lugar a una supuesta trama revolucionaria para deslindar su lucha de la persecución religiosa: “conociendo el grande imperio, que la religión ejerce en nuestro pecho, naturalmente cristiano, por explicarme con las palabras de un Padre de la Iglesia, la invocan en su auxilio, asegurándoos que respetan la religión de nuestros padres”. Ahora bien, en opinión del obispo, la operación estaba condenada de antemano al más rotundo fracaso y se preguntaba, “¿cómo podréis creerlos, cuando el primer paso de su temeraria empresa es el quebrantamiento de uno de los más sagrados preceptos del Cristianismo? ¿Ignoran acaso estos insensatos, que todo hombre, que se rebela contra su rey legítimo, resiste al mismo Dios, como enseña el Espíritu Santo?”.<sup>340</sup> La sumisión absoluta al poder temporal por parte del sacerdocio se presenta como la principal enseñanza del cristianismo y el prelado citaba varios textos para defender su postura:

“La Religión no ha autorizado ni autorizará jamás las rebeliones, aun cuando pudiera haber motivos (a primera vista fundados) de queja; por el contrario ellas nos enseña, que debemos obedecer a los príncipes, aunque sean díscolos (S. Pedro 1 Epístola a los Corintios 2); y al mismo tiempo nos manda sufrir de ellos toda especie de malos tratamientos, hasta la muerte misma, antes que faltar a lo que debemos a Dios, nos intima también que en todo lo que no se oponga a los deberes de Cristiano, nos sometamos a cuanto exijan de nosotros, hijos suyos, los Soberanos, aun los que la persiguen”.<sup>341</sup>

El horizonte de justificación de su resistencia al alzamiento no se agotaba con los textos sagrados. Para sostener la incompatibilidad de la religión con la subversión política se hacía también referencia a la cultura clásica romana:

“Los facciosos, que procuran inducirlos a esta sacrílega trasgresión, o no tienen idea del estrecho vínculo con que se hallan ligados a la autoridad soberana del rey, o son unos perjuros abominables aun a los ojos de los mismos Gentiles. Porque sabida cosa es, que entre los Romanos, gente (sin disputa) la más culta, y bien morigerada entre todas las Naciones paganas, cualquiera que quebrantase el juramento de fidelidad prestado al príncipe, era mirado por los demás con horror, y con la execración debida a un sacrílego”.<sup>342</sup>

---

<sup>339</sup> *Nos don Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos, por la gracia de Dios y de la Santa Sede, Obispo de Cádiz y de Algeciras, del Consejo de SM. A mis amados hijos los habitantes de Cádiz, y demás pueblos de la Diócesis, salud en nuestro Señor Jesucristo, que es la verdadera.* La pastoral fue reproducida en el número 21 del *El Español Constitucional. Miscelánea de Política, Ciencias y Artes, Literatura...etc*, editado en mayo de 1820.

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> *Ibid.*

<sup>342</sup> *Ibid.*

Esa era precisamente la actitud que Cienfuegos pretendía infundir entre los gaditanos, de tal modo que nadie se sumara a la sedición liberal sin saberse opuesto a los dictados de la autoridad eclesiástica. Los militares sublevados en nombre de la Constitución tenían motivaciones bien claras y contrarias al bien común: ellos querían “mandar y enriquecerse con los frutos de la tiranía, [que] ha sido, y será siempre la divisa, y el blanco de todos los rebeldes”. Junto a este recurso a la estrategia del miedo, el obispo animaba a oponerse a las nuevas autoridades por “respeto de la Religión y al propio interés”. Pero, asimismo, no faltaba el correspondiente recurso a conmover a los creyentes presentando a Fernando VII como la primera víctima propiciatoria de esa rebelión, como un monarca “injustamente perseguido por esos facciosos que no merecen el nombre de Cristianos, ni de Españoles”.<sup>343</sup> Así, la adopción y defensa de las ideas políticas liberales convertía directamente a los creyentes gaditanos en enemigos de la religión y de la patria. Una acusación que, alentada desde Roma, sostendría la panfletística teocrática europea a lo largo de todo el siglo XIX.

Con el paso de los meses y la consolidación paulatina del orden constitucional, la política eclesiástica se convertiría en un objetivo común de la crítica reaccionaria al gobierno y al sistema constitucional. Se identificaban la reforma de las instituciones religiosas con un ataque a la religión y una llamada a la subversión social. Dicha asociación de ideas caló incluso en diversas manifestaciones del arte popular. Así, estas coplas antiliberales, reflejan perfectamente la interesada identificación que se establecía entre el constitucionalismo y la impiedad:

Enmendar la palabra de Dios,  
 Hacer a Cristo pecar,  
     Atreviéndose a quitar  
     De Diez Mandamientos dos;  
     Seguir con denuedo en pos  
     Cada cual de su pasión,  
     Sosteniendo con tesón  
     Cismáticos catecismos  
 De errores y fanatismos;  
     Ésta es la Constitución.  
     Negar la obediencia al Papa,  
     Si no cede a su locura,  
     Destruyendo la clausura,  
     Haciendo de su maldad capa;  
     A su sórdida ambición,  
     Detener la profesión  
     A los novicios cumplidos,  
     No vestir a los admitidos;  
     Ésta es la Constitución.

---

<sup>343</sup> *Ibid.*

Poner arzobispos presos,  
No respetar la clausura,  
Romperla con travesura,  
Formando a monjas procesos,  
Atar en la religión  
Tres días en no oración,  
Sino con dolor y ficciones,  
Tomando declaraciones;  
Ésta es la Constitución.<sup>344</sup>

Opiniones de ese cariz tuvieron una amplia audiencia y el gobierno de los llamados “presidarios”, o “doceañistas”, provocó el constante rechazo de los sectores más reaccionarios del clero.<sup>345</sup> Así, a la pastoral de Cienfuegos y Jovellanos se fueron sumando las tres representaciones del obispo de Valencia de noviembre de 1820 y las del de Urgel, de enero del año siguiente, en las que volvieron a señalar que las reformas religiosas eran competencia única de la Iglesia. Dichos documentos se encuentran entre los primeros vestigios de oposición clerical al nuevo régimen.<sup>346</sup> Ya en 1822 serían diez los obispos que solicitarían la supervisión de enviados pontificios para aplicar las medidas reformistas en sus respectivas diócesis.<sup>347</sup> Los distintos gobiernos desoyeron sus peticiones y la fosa abierta entre ambas potestades fue haciéndose cada vez más profunda. Al mismo tiempo, las rivalidades políticas incrementaban el encono que precedió a la emergencia de la violencia sectaria.

El caso de Matías Vinuesa ilustra bien la inquietud que afectaban a los sectores sociales más reacios a las novedades políticas. Vinuesa, capellán de Palacio, fue detenido el 29 de enero de 1821 en su casa bajo la acusación de formar parte de una conjura contra el Gobierno. La operación en la que supuestamente participaba se detallaba en un folleto titulado *Plan para conquistar nuestra libertad*. Una copia del texto fue hallada en el registro domiciliario que había ordenado el juez competente tras la presentación de la denuncia.<sup>348</sup> La participación del monarca en el complot, denunciada por Quintana y recogida por Miguel Artola, da idea de la gravedad de la situación. En cualquier caso, Vinuesa fue asesinado en la Cárcel de Corte por un grupo de más de cien hombres a golpes propinados con un martillo que pronto adoptarían los *comuneros* como

<sup>344</sup> S.I., s.f. Reproducido en Fernando DÍAZ PLAJA *Historia de España en sus documentos. Siglo XIX*. Cátedra, Madrid, 1983, p.134-135.

<sup>345</sup> Sobre los sermones antiliberales que empezaron a menudear en este período, J. Antonio PORTERO MOLINA asegura que “transmiten una ideología que se expresa con una homogeneidad en la que no caben las fisuras ni la heterodoxia”. Véase *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*. Pórtico, Zaragoza, 1978, p. 12.

<sup>346</sup> Miguel ARTOLA *La España de Fernando VII*, p. 544.

<sup>347</sup> Formaban el grupo los obispos de Ávila, Lérida, Lugo, Orense, Osma, Santiago, Teruel, Tudela, Urgel y Vich. Cf. *Ibid.*, p.613.

<sup>348</sup> *Prisión hecha en la tarde del 29 de enero de 1821 al capellán de honor de S. M. don Matías Vinuesa, por autor de una proclama incendiaria impresa en la casa de la viuda de Llorente en la calle del Baño*. SHM Fraile 535.

símbolo-emblema propio. La reacción del monarca al conocer la noticia, ordenando que la Guardia Real protegiera el Palacio resulta reveladora.<sup>349</sup> La lucha contra el orden liberal todavía se servía de los habituales medios de la conspiración y de las intrigas palaciegas, pero la temida reacción de los amotinados hacía prever que ese método ya no resultaría efectivo. En lo que toca a la materia de esta Tesis, se debe subrayar que la participación clerical en la causa absolutista seguía siendo activa, que costó una primera vida y que aquél no sería el último caso, ni la última víctima.

El asesinato de Vinuesa fue un aldabonazo en las conciencias de los diversos grupos contrarrevolucionarios, que comenzaron inmediatamente a poner los medios para sacar al país del camino constitucional por el que el rey había jurado encauzarlo. La formación de partidas realistas a partir de 1821, con una apreciable participación del clero rural del norte peninsular, constituye una prueba palmaria de que una nueva estrategia se había puesto en marcha y de que la ansiada “libertad de Fernando VII” se alcanzaría con la ayuda de las armas.<sup>350</sup> La guerra civil se acabó convirtiendo en la única forma de lograrlo y se vería mixtificada por los exaltados como un “don del cielo” y un depurativo social<sup>351</sup>, mientras que para los “apostólicos” será una “cruzada”.

La implicación del clero en las campañas bélicas fue denunciada desde el primer momento. El fenómeno se había producido con anterioridad en otros movimientos contrarrevolucionarios como el de La Vendée en Francia.<sup>352</sup> En España existía el antecedente directo de la Guerra de la Independencia y, llegado el momento, la experiencia clerical de liderazgo ideológico a favor del uso de las armas tendría una importancia determinante en la formación del frente contrarrevolucionario.<sup>353</sup> Las partidas no realizaron apenas declaraciones programáticas por escrito, pese a que todas decían haberse levantado por “¡Por la Religión y por el Rey!”.<sup>354</sup> Aquellas formaciones irregulares

---

<sup>349</sup> Miguel ARTOLA *La España de Fernando VII*, p. 558-559.

<sup>350</sup> Las primeras partidas se formaron en el verano de 1821. Cf. Alexandra WITHELMSEN *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*. ACTAS. Colección Luis Hernando de Larramendi. Madrid, 1995, p. 8 y Miguel ARTOLA. *Ibid.*, 621.

<sup>351</sup> La sentencia “La guerra civil es un don del cielo” se le atribuye a Juan Romero Alpuente, diputado liberal exaltado. Supuestamente la pronunció en el café de la Fontana de Oro en la primavera de 1821 y el periódico *El Zurriago* comentó la anécdota en su número 5. Cf. J. Francisco FUENTES ARAGONÉS “Los intelectuales españoles y el mito de la guerra civil: “La guerra civil es un don del cielo” (1898-1936)”, Instituto Universitario Ortega y Gasset, Col. Historia Contemporánea, nº 297, Madrid, 1998, p. 5-25, p. 7-9.

<sup>352</sup> Cf. Pedro RÚJULA *Contrarrevolución. Realismo y carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1998, p. 10-21. Este autor ha puesto de manifiesto los múltiples nexos programáticos y discursivos existentes entre el servilismo, el realismo y el carlismo, y considera estas corrientes como manifestaciones diversas de un mismo movimiento contrarrevolucionario surgido en toda Europa entre 1789 y 1848. Una defensa de la especificidad del fenómeno carlista en Jordi CANAL *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución*. Alianza, Madrid, 2000.

<sup>353</sup> “El clero enarboló la cruz, pero como banderín de guerra, y de guerra cainita. El clero fue el gran forjador de ese cainismo”. Cf. Pío MONTOLYA *La intervención del clero vasco en las contiendas civiles (1820-1823)*. Gráficas Izarra, San Sebastián, 1971, p. 79.

<sup>354</sup> José María RODRÍGUEZ PORTILLO “Las proclamas realistas de 1822”. *Anales de la Universidad*

y mal dotadas fueron derrotadas con cierta facilidad durante 1821, aunque en 1822 comenzaron a dar signos de una relativa centralización de la toma de decisiones estratégicas y registraron un aumento considerable de efectivos disponibles.<sup>355</sup>

Aún así, los planes para efectuar la nueva restauración monárquico-eclesiástica no contaban con el necesario consenso político. Al igual que les sucedió a los liberales, también entre los reaccionarios se produjeron divisiones de tipo ideológico y programático. Precisamente en 1822 comienza a emplearse el término *apostólicos* para designar a los realistas más propensos a la restauración íntegra de los “derechos de la Iglesia”<sup>356</sup> bajo la dirección del ministro Calomarde. Junto a ellos se fue formando un grupo de admiradores del sistema francés de Carta Otorgada a los que se llamó *realistas moderados*.<sup>357</sup> La división del bando realista se hizo mayor tras el golpe de estado frustrado de algunas unidades de la Guardia Real el 7 de julio de 1822 contra el nuevo orden político.<sup>358</sup> La intentona fue abortada por la acción conjunta de la Milicia Nacional, los *comuneros* y el pueblo madrileño, en la llamada *batalla de Platerías*. El tumulto se convirtió en una celebrada victoria liberal que dio pronto nombre a uno de los callejones de acceso a la Plaza Mayor de Madrid.<sup>359</sup>

Aquel suceso y la acción de las partidas realistas precedieron al estallido de la guerra civil. El bloque contrarrevolucionario se mostraría más activo y beligerante desde la toma del poder por parte de los llamados “exaltados”, con Evaristo San Miguel a la cabeza del Gobierno. El 12 de agosto de 1822, el realismo consiguió crear una autoridad centralizada opuesta a las Cortes: la Regencia de Urgel. Sus objetivos eran reintegrar en sus plenos derechos al rey absoluto y devolver la “legítima” representación al pueblo español.<sup>360</sup> Estuvo presidida por el barón de Eroles, el marqués de Mataflorida y el obispo de Tarragona, Jaime Creux. Su principal misión, además de coordinar y abastecer a las partidas guerrilleras, fue la de negociar con los diplomáticos de las potencias restauradoras su esperada intervención militar en España. La participación de un obispo en la presidencia de aquella institución rebelde mereció también agrias condenas por parte de los anticlericales.

---

*Hispalense*. Sevilla, 1969, p. 80-82.

<sup>355</sup> Pedro RÚJULA *Op. cit.*, p. 79-80.

<sup>356</sup> Véase Josep FONTANA, *De en medio del tiempo. La segunda restauración española (1823-1834)*. Crítica, Barcelona, 2006.

<sup>357</sup> Jaume VICENS VIVES *Historia Social y Económica de España y América*. Vicens Bolsillo, 1957 (1977) p. 293 y José Luis COMELLAS GARCÍA-LLERA *Los realistas en el Trienio Constitucional (1820-1823)* Colección Histórica del Estudio General de Navarra, Pamplona, 1958, p.168.

<sup>358</sup> Sobre las repercusiones del 7 de julio véase Ramón ARNABAT MATA *La revolució de 1820 i el Trieni Liberal a Catalunya*, EUMO, Vich, 2001, p. 258-266.

<sup>359</sup> Cf. M. ARTOLA *La España de Fernando VII*, p. 575-578.

<sup>360</sup> Cf. *Ibidem*, p. 628.

La intervención exterior fue, desde los primeros momentos de la revolución, una posibilidad que el propio rey contemplaba como solución a su “cautiverio”. Pío VII tampoco era ajeno a los movimientos de las potencias europeas y deseaba la restauración tanto como Fernando aunque, obviamente, por motivos bien distintos. En cuanto al discurso empleado para solicitar el envío de tropas, se debe decir que, aunque serían las tesis de los “apostólicos” las que se impusieran a partir de 1823, fue una adaptación del empleado en los diferentes Congresos de la restauración europea.<sup>361</sup> Los apoyos exteriores a aquella nueva “cruzada” no escaseaban y las naciones integradas en la Santa Alianza contemplaban con suspicacia y con temor la marcha de los acontecimientos en la Península ibérica.<sup>362</sup>

En enero del siguiente año la participación clerical en las actividades guerrilleras provocó duras condenas contra el clero reaccionario y contra el Papa. Las partidas se habían puesto bajo el control de la Regencia de Urgel constituyendo el llamado “Ejército de la Fe”. Aquella denominación, que los liberales consideraban sacrílega, concentró una parte importante de las críticas. Un diario madrileño se preguntaba con inquietud:

“¿Los ministros de Dios, armados de puñales, fraticidas, cubiertos de sangre inocente de su propio rebaño que degüellan sin misericordia los apóstoles del error, de la rebelión y del exterminio, los enemigos más encarnizados de la justicia y de los hombres que la respetan han de llamarse *defensores de la fe*?<sup>363</sup>

La implicación bélica del clero contrarrevolucionario se consideraba nociva para la sociedad y para la propia religión. Además, el Sumo Pontífice no la condenaba sino que supuestamente mantuvo un silencio culposo:

“¿Quién hubiera creído que el papa mirase tan a sangre fría el trastorno de la religión a manos de sus mismos sacerdotes? ¿Dará lugar con un silencio tan inoportuno como perjudicial a la causa de Dios, a que los pueblos conciban sospechas poco favorables a la política de su santidad? (...) ¿Dará por ventura el papa a que los fieles piensen o a lo menos recelen, que su santidad puede complacerse de las calamidades de los pueblos, de la deshonra de la religión católica, de la profanación más atroz de los principios evangélicos y que los monstruos que practican todos estos crímenes, los más horrendos a que puede arrojarse la perversidad humana, no por eso dejan de merecer su cariño, su *bendición apostólica* y su *paternal*

---

<sup>361</sup> Sobre este particular es bastante ilustrativa la siguiente anécdota. Entre la correspondencia entre Eguía y el Marqués de Mataflorida se encuentra el *Manifiesto que los amantes de la monarquía hacen a la nación española, a las demás potencias y a sus soberanos*, obra del este último. Por entonces, abril de 1822, se encontraban muy avanzadas las negociaciones para la intervención internacional en España. Pese a que Mataflorida lo envió para Eguía hiciera posible su publicación, el *Manifiesto* nunca vio la luz debido a su carácter radicalmente legitimista. Eguía desconfiaba de que los diplomáticos franceses aceptaran colaborar en la instauración de un sistema en el que se negaba cualquier tipo de representación política, ni Congreso ni Cortes tradicionales. Cf. Miguel ARTOLA, *La España de Fernando VII*, p. 622-624.

<sup>362</sup> Alberto GIL NOVALES “La época de Riego y Pestel”, *Trienio*, nº5, Madrid, 1985, p.35-52, *passim*.

<sup>363</sup> *El Espectador* 8-I-1823



benevolencia?"<sup>364</sup>

La sospecha política planeaba sobre la mitra papal y eso, a juicio del periodista de *El Espectador*, podía tener efectos devastadores en los países católicos. Con su actitud el Papa obligaba a los católicos liberales a definirse políticamente:

“¿Por qué nos quiere poner en la cruel necesidad de elegir entre la fe y moral de Jesucristo, y la que profesan los malvados sin que el papa se dé por ofendido? ¿La religión de ese es la del evangelio, o es la de Creux su hermano en Jesucristo y la de los otros ministros sanguinarios, que en nombre de Dios se entregan al pillaje, al asesinato y predicán a sus ovejas el exterminio y la rebelión?”

En este clima de lucha cainita, las leyes que obligaban a los eclesiásticos a apoyar el régimen constitucional se incumplían sistemáticamente.<sup>365</sup> El clero volvió a ocupar un lugar preeminente en la transmisión de la ideología contrarrevolucionaria, de sus mitos y de sus dogmas.<sup>366</sup> A través de los sermones, las admoniciones públicas, los *Te Deum* y las confesiones se transmitió entre el pueblo la supuesta necesidad de luchar contra el liberalismo y de hacerlo en nombre de Dios.<sup>367</sup> Con respecto a esto, el dictamen de la Comisión parlamentaria presidida por José María Moscoso, Secretario de Gobernación, y formada para investigar las actividades de las partidas, fue meridianamente claro: “apenas se ha levantado partida en España que no contase en sus filas y a su frente indignos ministros de una religión dulce y tolerante por esencia”.<sup>368</sup>

La historiografía especializada, basándose en testimonios de la época y una imagen románticamente deformada del campesinado, ha subrayado que las masas campesinas fueron durante el Trienio completamente sumisas a los mensajes antigubernamentales de los clérigos agitadores. Resulta interesante que tanto tradicionalistas como liberales compartan este mismo concepto del campesinado y que sus respectivas escuelas historiográficas lo hayan reproducido. Esta constatación, realizada por Jaume Torras hace más de dos décadas, es resultado de una herencia común.<sup>369</sup> Cabe señalar que los ultramontanos utilizan dicha imagen para alabar la vertiente populista y democrática de su

<sup>364</sup> *Ibid.* Subrayado en el original.

<sup>365</sup> La propaganda reaccionaria del clero catalán y los debates en Cortes que se ocuparon de las relaciones del clero con las partidas contrarrevolucionarias han sido analizados por Ramón ARNABAT MATA en “Propaganda antiliberal i lluita ideològica durant el Trieni Liberal a Catalunya (1820-1823)”, *Recerques*, Curial, Barcelona, 1994, p.7-28.

<sup>366</sup> Sobre estos elementos puede verse el libro de Ramón Arnabat *Visca el Rei i la Religió! La primera guerra civil de la Catalunya contemporània (1820-1823)*, Pagès, Lleida, 2006, especialmente 73-107.

<sup>367</sup> Luis ARIAS GONZÁLEZ y Fernando DE LUIS MARTÍN “La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón”. *Hispania*, nº 184, vol. 53, Madrid, 1993.

<sup>368</sup> *Memoria leída a las Cortes por el Sr. Secretario del Despacho de la Gobernación de la Península en la sesión del 3 de Marzo de 1822 sobre el estado de los negocios concernientes a la secretaría de su cargo*. Madrid, 1882. Citado en Ramón ARNABAT MATA “Propaganda antiliberal”, p.10-11.

<sup>369</sup> Josep TORRAS ELÍAS “¿Contrarrevolución campesina?” en *Liberalismo y rebeldía campesina*. Ariel, Barcelona, 1976, 10-15.

ideario, afirmando la supuesta aceptación popular de sus ideas. Aún así, siguen haciendo alarde de una noción en exceso romántica y paternalista del campesinado.<sup>370</sup> Lo cierto es que, ya fuera por su temor a las reformas y su respeto a las autoridades tradicionales, con el rey como cabeza del cuerpo social; ya fuera por la escasez<sup>371</sup>, o por una coincidencia de objetivos con la contrarrevolución,<sup>372</sup> existe un amplio consenso en torno a esa visión. El liberalismo era visto como el enemigo interior común y los gobiernos constitucionales lo sabían. También hubo contemporáneos que sostuvieron que la pobreza y la ignorancia del pueblo les hacían presa fácil de la propaganda antiliberal transmitida desde muchos púlpitos. Según la visión de algunos protagonistas políticos del momento, en este caso el propio Moscoso, los campesinos estaban muy influidos por esa manipulación ideológica. Esta situación se debía en su opinión a “la sencillez de muchos españoles, particularmente de los habitantes del campo que, escasos de instrucción por lo común, creen ciegamente a las personas que están acostumbrados a obedecer”.<sup>373</sup> Aquella resistencia determinó el proyecto político liberal y explica parcialmente los fracasos cosechados por el mismo.

Pero se dieron muchas situaciones que cuestionan este argumento. Hace casi tres décadas José Mercader afirmaba que no existían indicios para dudar de la sincera religiosidad de los estratos populares de principios del siglo XIX. Sin embargo, en su artículo se narran los actos contra la propiedad eclesiástica practicados por la banda liderada por José “Boquica” en los años 1813 y 1814. Este bandolero y guerrillero actuaba fundamentalmente en la provincia de Barcelona y en el Ampurdán, y cometió un buen número robos con intimidación.<sup>374</sup> Mercader afirmaba que estos hechos no dejaban de ser fenómenos aislados que no podían hacer sospechar error alguno en su incuestionable tesis central: el sincero fervor católico del devoto pueblo español.

Pues bien, aquellos hechos no fueron tan excepcionales. Según la documentación consultada, al menos en Ávila, León, Palencia, Valladolid y Zamora actuaban desde años atrás numerosas bandas de delincuentes dedicados al desvalijamiento sistemático de edificios religiosos. Grupos de bandoleros que robaron, con y sin violencia, todo tipo de bienes de propiedad eclesiástica en pueblos y villas de todo el territorio español.<sup>375</sup> Al

<sup>370</sup> José Manuel RODRÍGUEZ PORTILLO “Las proclamas realistas de 1822”. *Anales de la Universidad Hispalense*. Sevilla, 1969, p.53-58.

<sup>371</sup> Josep Fontana afirma que la rebelión contra el gobierno expoliador era una de las posibles salidas que tenían los campesinos ante la miseria fruto de las malas cosechas y de la gran presión fiscal que soportaban. Véase *La crisis del Antiguo Régimen*, p. 281-282

<sup>372</sup> Josep TORRAS ELÍAS *Op. cit. supra*, p.7-32.

<sup>373</sup> *Memoria...* p. 3.

<sup>374</sup> José MERCADER RIBA “Orígenes del anticlericalismo español”, *Hispania*, nº 123, Madrid, 1973, p.101-123, p. 102-102.

<sup>375</sup> Así lo muestran los expedientes consultados en la Real Chancillería de Valladolid (RCV). *Pleitos*  
130

menos desde 1795 y hasta 1823 hubo denuncias y se resolvieron pleitos en los que presbíteros, párrocos y particulares exigían una reparación de los daños provocados por aquellos delincuentes. Las partidas de bandoleros se componían de personas con las más diversas profesiones: arrieros, herreros, jornaleros. Los botines a veces fueron muy elevados.<sup>376</sup>

La frecuencia de estos casos es difícil de determinar aunque parece mayor de lo que se ha venido diciendo. Nutridos grupos de hombres pertenecientes a comunidades rurales robaron y profanaron las propiedades del clero con cierta frecuencia. A menudo, los ladrones y las víctimas eran vecinos del mismo pueblo. Cabe pensar que el dinero y las joyas del clero constituían un poderoso reclamo para los delincuentes, más aún en tiempos de crisis o de guerra. Dicho lo cual, conviene aclarar que no se cuestiona aquí la veracidad de la fe del campesinado español ni su compromiso antiliberal, simplemente se pretende subrayar la capacidad de la historiografía para mantener mitos y reproducirlos. Por otra parte, la forma menos comprometida y más frecuente de resistir el poder de la Iglesia era probablemente el impago de diezmos y primicias.<sup>377</sup>

A la altura de 1823 la actividad anticlerical reapareció con renovados bríos. La denuncia de la inmoralidad del clero regular, como venía ocurriendo desde hacía décadas, llenó cientos de páginas. Muestra de esta actitud sería que para referirse a los frailes se generalizó el empleo del término de “pancistas”.<sup>378</sup> Aunque los ataques se centraron paulatinamente en sus conductas políticas. Con frecuencia se condenaba su capacidad de adaptación al devenir de los tiempos políticos. Una flexibilidad acomodaticia que les permitía convertirse en defensores acérrimos del orden constitucional o en sus más furiosos combatientes en función del contexto y de las condiciones políticas.

El alto clero tampoco se libró de ver aireadas sus supuestas flaquezas morales. Una de las figuras más representativas del clericalismo servil, Blas de Ostolaza, cuyo *Sermón* gaditano se comentó en el capítulo anterior, fue objeto de una denigrante *Apología* en la que se informaba en tono jocoso sobre sus dificultades con el Santo Oficio.<sup>379</sup> Éstas

---

*criminales*, Cajas 24, leg. 2. y 89. También se dieron casos de encubrimiento como en el que un tabernero fue juzgado en 1823 por encubrir a la partida encabezada por Gregorio Gallo, “el Tuerto de Cigales”, que había cometido robos en diversas iglesias de las cercanías de Valladolid, cf. ACV *Pleitos criminales*, Caja 68, leg. 3

<sup>376</sup> A Cristóbal Cañada, de Fuentelapeña (Zamora), le robaron: “alhajas, dinero (unos 8.000 reales en moneda de plata, 4.000 en cuartos y 36 onzas de oro), un cuchillo de matar cerdos, 3 cubiertos de plata, 1 reloj de faltriquera de plata y ropa”. RCV. *Pleitos criminales*, Caja 214, leg. 1.

<sup>377</sup> Cf. Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO *La crisis del antiguo régimen en Guipúzcoa, 1766-1833: cambio económico e historia*. Akal, Madrid, 1975, p. 302-319

<sup>378</sup> El término se aplicaba tanto para designar su supuesta tendencia a padecer de gula, y “echar panza en los conventos”; como en el sentido actual que recoge la 21ª edición del Diccionario de la Real Academia Española: “persona que acomoda su conducta a lo que cree más conveniente y menos arriesgado para su provecho y tranquilidad”.

<sup>379</sup> J. M. VALDÉS, *Apología del señor don Blas de Ostolaza, natural de la ciudad de Trujillo del Perú, deán de la santa iglesia de Cartagena, director del Hospicio de la Misericordia de la ciudad de Murcia, confesor del*

fueron propiciadas por el procedimiento que abrió contra él obispo de Cartagena a causa de la negligente gestión de Ostolaza como director del Hospicio de la Misericordia de dicha diócesis.<sup>380</sup> Con hiriente acidez el autor rememora el pasado del encausado como diputado de Cortes, señalando que en Cádiz había sido “firmísimo baluarte del Santo tribunal y robustísimo apoyo del trono y el altar”. En su opinión esas dos circunstancias habían favorecido el restablecimiento de la Inquisición y explicarían la voluntad del rey de favorecer la carrera de este eclesiástico. El relato informa de que la conducta del clérigo resultó sospechosa ya desde su llegada a Murcia. Tal y como consta en la representación del obispo de Cartagena a Fernando VII, en la que se informaba de la inapropiada conducta del confesor honorario del rey y se solicitaba su traslado. Tras las comprobaciones realizadas por los emisarios del rey, Ostolaza fue conducido ante la Inquisición de Sevilla. Tres fueron las acusaciones principales en el proceso: mala administración del Hospicio, excesivo rigor con los hospicianos y haberse llevado “a su casa a todas las hospicianas desde edad de catorce a veinticuatro años, que entraron tenidas por doncellas, y salieron mujeres muy formales”.<sup>381</sup>

El último de los cargos constituye uno de los más tradicionales tópicos anticlericales y aquí está formulado en términos bien elocuentes. La curiosa relación que se establece entre el cura y el ama ha excitado a menudo la imaginación y la libido de los críticos del estamento eclesial desde la Ilustración francesa. Algunos estudios, en una simplificación quizás excesiva del fenómeno anticlerical, han ligado el desprecio y temor que provocaban las mujeres a la existencia de la animadversión contra el clero.<sup>382</sup>

La *Apología* narra también varios casos de violaciones de mujeres por parte de Ostolaza. Se afirma que “resistiéndose las hospicianas a ir a servirle se valía de medios violentos para vencer su repugnancia: tales eran despojar a unas del destino: amenazar a otras: castigar a algunas: cercenarlas la ración: privarlas de ella, y cuando esto no bastaba, arrojarlas del hospicio”.<sup>383</sup> Ostolaza, según el texto de Valdés, protagonizaba las más extrañas peripecias para deshogar su irrefrenable lujuria. Se narra un lance apócrifo, que el autor asegura no creer por haberle sido confiado por la protagonista inculpadora de su “defendido”, en el que aquella mujer (Pepa F.) “estaba una noche en la cama cuando

---

*sernísimo señor infante don Carlos, honorario de S.M. con honores y franquicias de tal, y doctor en Lima y Osma* publicado en *El Defensor de afligidos y desesperados*. Números 7-10. Madrid, 1820 en Alberto GIL NOVALES, *Textos exaltados del Trienio Liberal*. Ediciones Júcar, Madrid, 1978, p. 67-91.

<sup>380</sup> En mayo de 1814 el clérigo pasó a detentar ambos cargos como premio concedido por el rey en retribución de la labor de defensa del absolutismo regio llevada a cabo por Ostolaza durante el primer periodo constitucional. Cf. *Op. cit. supra* p. 70

<sup>381</sup> *Ibid* p.71.

<sup>382</sup> El caso más claro, desde la antropología cultural, es la obra de Manuel DELGADO *Las palabras de otro hombre. Misoginia y anticlericalismo*. Mario Muchnick, Barcelona, 1993.

<sup>383</sup> *Apología del señor don Blas de Ostolaza*, en *Op. cit.* p.76.

dejando el director la suya fue paso a paso, y de puntillas a la de la sirvienta, y de mogollón llega, y zás... en un abrir y cerrar de ojos quedó la asustadísima soltera en la misma disposición que una casada”. Conforme a este relato, el director carecía de todo escrúpulo para vulnerar su voto de castidad con sus administradas. También se puede leer que el eclesiástico, en otra ocasión, “le pidió un beso” a una joven, Lucía E., que se lo negó, motivo por el que Ostolaza se vio obligado a emplear “el argumento que más convence en este mundo: sacó un bolso con dinero: se le ofreció si dejaba de ser esquivia, añadiendo que lo que pretendía no era *pecado*”. Segura de no ofender al Altísimo, accedió al chantaje, y “aunque se ignora lo que harían, consta que la muchacha salió muy acalorada y sudando: el grave peso del director produciría estos accidentillos”. En conclusión, no sólo forzaba a las jóvenes que se le encomendaban sino que además llegaba a pagarles por ello.

La publicación de este panfleto refleja el desdén que provocaba una de las figuras más sobresalientes de la resistencia antiliberal en Cádiz. Pasados los años del primer reinado de Fernando, y en el recuperado contexto constitucional, las miserias de los eclesiásticos, reales o ficticias, se ponían en conocimiento del público con todo lujo de detalles. La mera circulación de este tipo de escritos desbordaba de lejos los márgenes de lo aceptable para la alta jerarquía eclesial. De ahí sus continuas peticiones de limitación de la libertad de imprenta. Ahora bien, la operación de desprestigio llevada a cabo contra Ostolaza no produjo los efectos deseados.<sup>384</sup>

Ahora bien, el verdadero éxito editorial del anticlericalismo español del Trienio fueron *Los lamentos de un pobrecito holgazán*<sup>385</sup>. Su autor, Sebastián Miñano Bedoya, supo sintetizar todas las acusaciones realizadas contra el clero desde el siglo XVIII en las diferentes cartas que componen *Los lamentos*.<sup>386</sup> Al clero regular se le tacha de ser contrario al progreso político de España; de transgredir sus votos de castidad, pobreza y obediencia; de ser económicamente improductivo y de mostrar una indolencia moral culposa. Miñano no sólo consiguió alterar burlescamente la imagen social del clero sino que lo vinculó definitivamente con el movimiento realista a ojos del público lector. Sus escritos de Miñano desataron un alud de enfervorecidas condenas y de inquebrantables

---

<sup>384</sup> El compromiso de Ostolaza con las opciones más reaccionarias y clericales le hizo abrazar entusiastamente el carlismo. Precisamente la debilidad por Carlos V le supuso la pena de muerte en 1835. Cf. Emilio LA PARRA LÓPEZ, “El carlismo en el País Valencià” en Francisco RODRÍGUEZ DEL CORO, *Los carlistas 1800-1876*. Fundación Sancho el Sabio. Vitoria, 1991, p.136-148.

<sup>385</sup> Claude Morange cifra en 60.000 las copias vendidas del libro en aquellos tres años. Cf. Claude MORANGE, (ed.) *Sátiras y panfletos del Trienio Constitucional (1820-1823)*, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p.13.

<sup>386</sup> Emilio LA PARRA LÓPEZ, “Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)” en E. LA PARRA LÓPEZ, y Manuel SUAREZ CORTINA, *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p.17-68, p. 48-49.

adhesiones. Estas intervenciones y las defensas de Miñano colocaron al clero en el centro de la polémica periodística, política y literaria.<sup>387</sup> No obstante, *Los lamentos* han sido lúcidamente analizados y comentados por Manuel Revuelta, Claude Morange y Emilio La Parra, y desde aquí se remite al lector a sus trabajos ya citados para conocer su contenido en mayor detalle.

En el Trienio, junto a cuestiones de índole moral, política y económica, los críticos del poder de la Iglesia abordaron también temas que se acabarían convirtiendo en auténticos “clásicos” de la literatura anticlerical decimonónica. Ese fue el caso de la educación infantil, un frente donde se medirían las fuerzas de la Iglesia y el Estado. Tras la reforma de los regulares, sólo la orden de los Escolapios pudo mantener abiertas sus escuelas. El clero regular era el encargado de la formación cultural y religiosa de los niños y, sobre todo, de los jóvenes. El diario madrileño *El Conservador* recoge, en fecha tan temprana como marzo de 1820, una carta de un padre airado que narra la pésima experiencia educativa de sus hijos. Éste, al sondear los conocimientos adquiridos por sus hijos se encontró con que

“El error y la preocupación parecían de repente mostrándome todo lo más ridículo, lo más pernicioso y lo más extravagante que pueden inspirar estas furias en los corazones inexpertos de la juventud: y así veía renacer en su entendimiento por cada verdad, cien patrañas, y por cada máxima luminosa, mil cuentos supersticiosos”<sup>388</sup>.

El responsable de aquella lamentable situación no era otro que “un fraile ignorante, confesor de todos mis hijos, [que] se había propuesto sepultarlos en las tinieblas espantosas de la ignorancia”. La raíz del problema no provenía de su escasa capacidad docente, ni de su falta de formación, sino de “la furiosa aversión que anima[ba] a varios regulares contra la Constitución y actual sistema”. Además, también se acusa a los frailes de llevar su animadversión antiliberal mucho más lejos. De hecho se les acusaba de estar implicados en la oposición violenta contra el sistema y de que habían “aumentado los horrores de la infeliz Cádiz, y que prepararon otros iguales en Zamora, Ciudad Real, etc.”<sup>389</sup> Para concluir afirmando rotundamente que en el ejercicio de sus obligaciones pastorales aprovechaban “para derramar en el corazón de los que llegan a sus pies, faltos de conocimiento, el *veneno de la rebelión*”.<sup>390</sup>

La oposición política del clero fue frecuentemente denunciada por los periódicos liberales. A veces de forma muy directa: “El obispo de Zamora y su Cabildo, y el Obispo

---

<sup>387</sup> M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, p. 53-55.

<sup>388</sup> *El Conservador*, 28-III-1820.

<sup>389</sup> Los tumultos de Cádiz son descritos por Miguel Artola en *La España de Fernando VII*, p. 521-523.

<sup>390</sup> *El Conservador*, 28-III-1820.

de Málaga se hallan acusados ante la opinión pública de disidentes a la voluntad de la nación, y del Monarca, su Jefe, por varios periódicos". Ante tal situación, *El Conservador* recomendaba la comparecencia de dichas autoridades eclesiásticas ante el poder judicial civil para solventarla rápidamente: "si es falsa esta acusación, que comparezcan ante los tribunales para castigo y confusión de los calumniadores" Pero en el caso de que la acusación fuera cierta, se preguntaba el periodista: "¿por qué detiene la ley su brazo? ¿Se pretende darles tiempo de seducir a los incautos abusando del santo nombre de la Religión?".<sup>391</sup>

Esas denuncias no eran infundios. Ciertas autoridades liberales, de hecho, decidieron tomar medidas preventivas en las zonas más conflictivas. Sirva de ejemplo que el Jefe Político de la provincia de Valencia, Salvador Manzanares, decidió controlar los movimientos de los frailes con mano firme e hizo publicar en el otoño de 1822 una *Orden* que disponía lo siguiente:

"(...) 1º Ningún religioso podrá pernoctar fuera de su convento sin autorización mía, expresada en un pase que daré a los que lo soliciten por el conducto de su prelado, informado por V.S. bajo su responsabilidad.

2º Los alcaldes de los pueblos arrestarán a los religiosos que pernocten en ellos sin este requisito; y serán responsables personalmente si dejan de exigir a todos dicho pase.

3º Se exhorta a todos los ciudadanos a que me den avisos circunstanciados de cualquiera omisión que noten sobre un asunto tan importante

4º El gobernador de la mitra hará circular esta disposición mía a todos los prelados, quedando a mi cuidado el hacerlo a los alcaldes y ayuntamientos."<sup>392</sup>

El contexto que hacía posible la aplicación de una *Orden* de este tipo no quedaba ni rastro de respeto a los privilegios estamentales que tanto añoraban los reaccionarios. De no haber sido así, nunca se hubiera podido declarar este "toque de queda" en toda regla contra el clero regular. La razón que había movido a Manzanares a tomar tan severas medidas había sido "la escandalosa conducta que observan muchos religiosos vagando por los pueblos, esparciendo noticias alarmantes y sembrando doctrinas contrarias a la consolidación del sistema constitucional". Los frailes rebeldes eran considerados enemigos del orden, al tiempo que se deseaba que estuvieran sujetos a las normas y los reglamentos de orden público como el resto de ciudadanos. No obstante, las órdenes no surtieron los efectos esperados y el clero guerrillero sería combatido con las armas del Ejército, de la Milicia Nacional y, en ocasiones, de furiosos ciudadanos anónimos.

---

<sup>391</sup> *El Conservador*, 30-III-1820.

<sup>392</sup> *El Conservador* 9-XI-1822.

## 2. 2. La violencia anticlerical en el Trienio Constitucional

Hay suficiente material documental relativo a atentados anticlericales que tuvieron lugar durante el Trienio aunque, curiosamente, ningún incidente de esta índole aparece citado en el listado de tumultos y motines consultado.<sup>393</sup> Ahora bien, comprobada su existencia, llama la atención el hecho de que no haya un estudio riguroso y sistemático de radio nacional de los mismos. Este epígrafe, con todo, no pretende llenar esa laguna sino reflexionar sobre las formas violentas en las que se materializó el enfrentamiento clerical-anticlerical, sin pretensión de exhaustividad.<sup>394</sup>

Los ataques vinieron precedidos de amenazas en muchas ocasiones. El autor de esta canción también creía que el clero regular manipulaba políticamente al pueblo devoto, lo que provocaba el desorden e la intranquilidad entre la ciudadanía. Una situación considerada absolutamente intolerable. Por todo ello lanzó esta llamada a combatir aquel “Ejército frailuno” en los campos de batalla segovianos:

“(…) Porque como sus soldados  
se han visto favorecidos,  
alucinan a los pobres  
que les prestan sus oídos.  
Y así, si hemos de vivir  
en paz y buena armonía,  
ataquemos a este ejército,  
*no dejemos a fraile vida.*  
si esto hacemos prontamente  
muy tranquilos viviremos  
y así toquemos al arma  
ninguno de ellos dejemos.”<sup>395</sup>

Y, en efecto, hubo quienes siguieron este llamamiento, especialmente en Cataluña. En octubre de 1822 se produjo, en estado de guerra civil, el asesinato del declarado ultrarealista Raimundo Strauch y Vidal, obispo de Vich. Había sido detenido previamente por el ejército por su supuesta implicación en una trama conspirativa antigubernamental y el general Rotten ordenó su ejecución a las afueras de la Ciudad Condal. Según Menéndez Pelayo: “Rotten hizo salir de Barcelona en su fúnebre tartana a todos los prisioneros y sospechosos y les prepara en el camino, a guisa de malhechor, emboscadas donde todos sucumben”.<sup>396</sup> Esa acción podría incluirse dentro de la

---

<sup>393</sup> Alberto GIL NOVALES, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823). Las libertades de expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*. Tecnos, 1975, Madrid, p.740-741.

<sup>394</sup> Sorprende comprobar que, a estos efectos, la *Historia de las sociedades secretas* de Vicente La Fuente sigue siendo una de las fuentes más completas. Los atentados se narran entre las páginas 408 y 428 de la citada obra.

<sup>395</sup> Sátira publicada en Segovia en mayo de 1820. Cf. M. BARRIO GOZALO *Segovia, ciudad conventual. El clero regular al final del Antiguo Régimen (1768-1836)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Col. Estudios y Documentos, Valladolid, 1995, p. 122-125. El subrayado es mío.

<sup>396</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M. *Op. cit.* p.1031. La Parra ha subraya la “negligencia culpable” de las autoridades



campaña de represión política sufrida por el clero refractario, aunque hubo otros casos en los que las víctimas no tuvieron ni la relevancia política ni jerárquica de Strauch.

Los frailes de Poblet, por ejemplo, habían sufrido ataques pocos meses antes. Los agresores quemaron la biblioteca del monasterio, destruyeron parte del edificio y asesinaron a algunos religiosos. Escenas similares se sucedieron en los monasterios de Santes Creus y Monserrat. El despliegue de inusitada violencia y crueldad llevado a cabo por los ejecutores de aquellas acciones en Cataluña ha sido recientemente estudiado.<sup>397</sup> Destaca el carácter simbólico de las agresiones cometidas y su intención sacrílega.

También un número indeterminado de clérigos y frailes fueron asesinados en julio de 1823 en La Coruña. En este caso fueron arrojados a punta de bayoneta a las aguas del Atlántico por la Milicia Nacional, en castigo por haber apoyado moral y materialmente a las partidas del cura Merino. Incluso el líder militar de la revolución de 1820, el general Riego, se vio involucrado en ataques a la propiedad de la Iglesia. Al parecer, en 1823 se incautó de gran cantidad de plata procedente de los templos en la ciudad de Málaga.<sup>398</sup> Estas conductas se repitieron en varios lugares del país y, a veces, fueron programadas y amparadas por el poder civil. En mayo de 1823 se levantó una partida en la provincia de Cáceres, integrada por numerosos frailes del monasterio de Guadalupe. La reacción gubernamental fue taxativa e inmediata. Se envió a un destacamento del Ejército para neutralizar a los rebeldes y para que “pusiera a buen recaudo las alhajas y joyas del Monasterio”.<sup>399</sup>

Por otra parte, las víctimas de los actos violentos no siempre fueron exclusivamente miembros del clero reaccionario. Emilio La Parra y Pío de Montoya recogen en sus trabajos algunos ejemplos de ataques contra el clero constitucional en el norte de la península. Las partidas llegaron a tomar el control político y territorial de comarcas enteras y también ejercieron la represión del adversario político. Ambos autores se centran en varios altercados provocados por la banda del cura guerrillero Gorostidi. En 1822 saqueó las residencias de varios clérigos en Durango (Vizcaya) y en enero de 1823 atentó contra el clero del Burgo de Osma (Soria).<sup>400</sup> De dichas escenas dieron cuenta también viajeros ingleses que recorrieron la cornisa cantábrica inmediatamente antes de

---

de la ciudad denunciada en un informe de la policía francesa. Cf. E. LA PARRA “Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)”, p.17-68 en E. LA PARRA LÓPEZ y M. SUAREZ CORTINA *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p.61

<sup>397</sup> E. LA PARRA *Op. cit.*, p. 59-61.

<sup>398</sup> M. MENÉNDEZ PELAYO *Op. cit.*, p.1032-1033.

<sup>399</sup> Cf. M. ARTOLA *La España de Fernando VII*, p. 639.

<sup>400</sup> Paradójicamente Gorostidi, tal y como informa Pío de Montoya, fue nombrado canónigo por Fernando VII en 1824. Cf. *Op. cit.*, p.187-188; E. LA PARRA. *Op. cit. supra.*, p. 58-59.

la invasión francesa y que achacaron los ataques a las complejas relaciones entre las guerrillas vasco-navarras y el Ejército de la Fe, así como el analfabetismo imperante.<sup>401</sup>

El anticlericalismo violento, pese a su trágica espectacularidad, tiene tan sólo una importancia limitada a la hora de entender la naturaleza y características de la oposición al clericalismo. A largo plazo, la secularización no fue fruto de las amenazas ni de las agresiones, sino a la probada capacidad de las expresiones pacíficas del anticlericalismo para desmitificar, someter a juicio y desautorizar las acciones de las personas e instituciones religiosas en la esfera pública. La tarea desempeñada por la prensa y por la literatura anticlerical, junto a la elaboración de teorías jurisdiccionalistas y las prácticas regalistas de las principales instituciones legislativas y judiciales españolas, tuvieron unos resultados más duraderos que las eventuales algaradas, como se trata de ilustrar en la segunda parte de esta Tesis.

Finalmente convendría señalar que al analizar la violencia anticlerical del Trienio se debe tener en cuenta que ésta incrementó con el estallido de la guerra civil. En esa situación, resulta difícil determinar si la razón de aquellos actos violentos era meramente la clerofobia. Asimismo, las relaciones Iglesia-Estado eran harto tensas aunque este hecho tampoco puede contemplarse como causa exclusiva de los estallidos violentos del conflicto.<sup>402</sup> Pese a que en su emergencia estuvieran presentes las políticas religiosas acometidas por los diferentes gobiernos liberales, hubo otros factores que mediatizaron sus expresiones. En primer lugar, la postura belicosa adoptada por los sectores refractarios del clero frente a los gobiernos liberales que contaba con la sanción del rey. también incidieron la incapacidad de la Iglesia para adaptarse al cambio político y social, y la marginación que sufrieron las minorías liberales del clero en el seno de la Iglesia de la restauración en la reaparición de aquellas reacciones irracionales.

Pero, además, al orden tradicional que se pretendió restaurar desde 1814 se oponía un nuevo y potente enemigo: la opinión pública. Además durante el Trienio surgieron nuevas formas de asociación que facilitaron la creación y difusión de discursos políticos y morales generados colectivamente en las discusiones y polémicas de ciudadanos que se sentían amantes de la libertad y contrarios al ultramontanismo restauracionista del Vaticano. Las sociedades patrióticas, los clubes políticos y los cafés se convirtieron en

---

<sup>401</sup> Véase, por ejemplo, John BRAMSEN *Remarks on the North of Spain*, G. and W. R. Whitetaker, Londres, 1823, p. 70-72. Bramsen decía "If there were, in the large towns, more academies and fewer convents, it would contribute much towards extending the cultivation of the sciences, which are at present almost neglected", p. 131.

<sup>402</sup> "Però las cosas no poden pas reducir-se a un enfrontament entre els eclesiàstics i un govern anticlerical, perquè ni els liberals s'oposaven a la religió, ni entre els seus enemics cal comptar-hi la totalitat del clergat" en J. FONTANA LÁZARO, *La fi de l'Antic Règim i la industrialització. (1787-1868)*. Edicions 62, Barcelona, 1998 (1988), p. 198.

foros de discusión y en plataformas institucionales en las que se cuestionó el poder de influencia política del clero, así como su conveniencia y compatibilidad con la nueva sociedad. Un tipo de debates que sólo temporalmente serían acallados por el ruido de los cañones y la nueva oleada de represión desatada por las autoridades restauradas.

### 2. 3. Luces y sombras de una alianza forzosa

La segunda etapa constitucional se cerraría finalmente con la entrada en la Península de las tropas de Luis XVIII. Aunque el ejército y las milicias liberales vencieron al llamado “Ejército de la Fe”, serían derrotados más tarde por el ejército francés que cruzó los Pirineos el 28 de enero 1823.<sup>403</sup> Según Josep Fontana, la decisión del monarca francés fue provocada fundamentalmente por las presiones que recibió de la derecha parlamentaria para que lanzara una campaña bélica que facilitara la recuperación del prestigio internacional de Francia.<sup>404</sup> Con todo, las peticiones de intervención de Fernando VII, del Papa y de la Regencia de Urgel se mantuvieron hasta los meses inmediatamente anteriores a la misma. Los mismos ejércitos que en su día entraron a “liberar al pueblo del despotismo político y religioso” venían ahora a restaurarlos de nuevo. Una vez más, el Altar y el Trono estaban a salvo y listos para sellar una nueva alianza en clave contrarrevolucionaria. De nuevo se reprimió a los liberales y se les marginaría hasta la muerte de Fernando VII en 1833.

Ahora, en 1823, el restaurado Fernando daba también por buenos los medios violentos empleados para derrocar el sistema constitucional:

“Por todas las Provincias se formaban cuerpos armados que lidiaron contra los soldados de la constitución: vencedores unas veces y vencidos otras, permanecieron siempre constantes en la causa de la Religión y la Monarquía, el entusiasmo en defensa de tan sagrados objetos nunca decayó en los reveses de la guerra; (...) prefiriendo mis vasallos la muerte a la pérdida de tan importantes bienes”<sup>405</sup>

Aquella habría sido la actitud generalizada de sus fieles vasallos ante las novedades introducidas por las Cortes. En suma, el fervor monárquico y católico de la nación se había visto insultado por aquella “constitución democrática”. Con lo que el “voto general clamó finalmente por el sostenimiento de la Santa Religión de sus mayores, por

---

<sup>403</sup> J. FONTANA LÁZARO, *La crisis del Antiguo Régimen*. Crítica, Col. Guías de historia contemporánea de España, Barcelona, 1979, (1992), p. 154.

<sup>404</sup> FONTANA LÁZARO, J. “Per qué envair Espanya els Cent Mil Fills de Sant Lluís? La revolució espanyola en una perspectiva europea”, *Recerques*, Barcelona, 1989, p. 20-36, especialmente p. 31-33.

<sup>405</sup> *Real Cédula de SM y Señores del Consejo Por la cual se declaran nulos y de ningún valor todos los actos del Gobierno llamado Constitucional, de cualquier clase y condición que sean, y se aprueban interinamente todos cuantos se ha decretado y ordenado por la Junta Provisional de Gobierno y por la Regencia del Reino, con lo demás que en ella se expresa*, dada en Madrid a 1 de octubre de 1823. Copia del texto completo se encuentra en *Archivo Segreto Vaticano. Parte Moderna. Archivio della Nunziatura di Madrid*. Caja 280, ff. 441-443.

la restitución de sus leyes fundamentales y por la conservación de mis legítimos derechos, que heredé de mis antepasados". No en vano, la Real Cédula se cierra decretando la abolición de la legislación constitucional y la validación de las medidas aprobadas por la Junta Provisional de Gobierno, heredera de la Urgel. No obstante, el período que se abre con la entrada de las tropas del marqués de Angulema reviste características que lo alejan de un mero retorno al Antiguo Régimen. Al margen de las justificaciones regias de la unión del Altar y el Trono, se mantuvieron prácticas políticas y administrativas que hacen difícil hablar sin más de una vuelta atrás en el tiempo histórico.

Por una parte, el cierre de las Cortes y la supresión del sistema constitucional fueron bien acogidos por la mayor parte de los representantes del clero católico. Tras los enfrentamientos que habían caracterizado el segundo periodo constitucional la vuelta al absolutismo se dibujaba como una nueva oportunidad de reinstaurar en profundidad la autoridad eclesiástica. Este fue uno de los principales motivos por los que, una vez más, el clero vinculó su destino a la suerte de la Corona. Desde los primeros meses de 1823 la jerarquía católica hispana actuó en defensa del rey absoluto y bendijo desde los altares su acción política.

Por otra, la rotunda condena y total hostilidad frente al liberalismo se compartía en Roma. En el mes de noviembre de 1823 el Secretario de Estado del Papa daba orden de no acoger ni permitir la entrada en los Estados Pontificios a ningún súbdito español que se hubiera mostrado "adicto al Gobierno constitucional y a las perniciosas ideas liberales".<sup>406</sup> En la misma carta, dirigida al nuncio de París, se daban instrucciones de que, previa consulta y resolución de dicha autoridad, se pudieran extender pasaportes para aquellos sujetos españoles que se hubieran encontrado en circunstancias que se juzgaran excepcionales. No obstante, el Papa prescindió de presionar a Fernando para que reintrodujera el Tribunal del Santo Oficio, a diferencia de algunos prelados españoles. La Curia no deseaba que su vinculación al partido apostólico determinara completamente su postura y pretendía que "España fuera un ejemplo de la reconstrucción católica de la Europa sobre bases antiliberales" utilizando medios más sutiles, al estilo de los *zelanti* romanos.<sup>407</sup>

La revisión en clave reaccionaria del pasado político reciente fue una de las primeras operaciones que se pusieron en práctica para lograrlo. A tal efecto fueron

---

<sup>406</sup> A S V *Parte Moderna*. *Archivio della Nunziatura di Madrid*. Caja 280, f. 315.

<sup>407</sup> AUBERT, Roger; BECKMANN, Johannes e LILL, Rudolf *Storia della Chiesa*. Vol. VIII/1 *Tra Rivoluzione e Restaurazione, 1775-1830. Secolarizzazione-Concordati-Rinascita teologico-spirituale*. Jaca Book, Milán, (1975) 1977, (Trad. de *Handbuch der Kirchengeschichte*, dirigido por Hubert Jedin) . Especialmente el capítulo VI, Roger AUBERT "La continuazione degli antichi regimi nell'Europa meridionale", p.141-150. La cita en la p. 147.

publicadas numerosas obras en las que se denunciaban los errores y los excesos cometidos por las autoridades liberales recién desbancadas del poder.<sup>408</sup> Este intento de recuperación de la memoria en clave absolutista ofrecía una versión deliberadamente sesgada y justificativa de la historia nacional reciente. Un peculiar ejemplo de este género fue una obra editada en París en 1824 en la que sintetiza a la perfección el espíritu de los nuevos tiempos y que se encuadra en las coordenadas ideológicas de la escuela ultramontana. El clero y el pueblo se presentan como los pilares sobre los que se basó el levantamiento contra los ejércitos napoleónicos de 1808. Las causas de su movilización, pese a ser múltiples, convergían en el objetivo común de expulsar a los ejércitos invasores y en la defensa de la misma fe. No obstante, y resulta paradójica esta doble afirmación procedente de un Apostólico, mientras que los religiosos actuaron para “conservar la consideración y ventajas que gozaba y veía amenazadas”; el pueblo, por su parte, lo hizo por “la mayor influencia que sobre él tienen las ideas religiosas, y por la aversión que generalmente profesa a los extranjeros y a todo género de innovaciones”.<sup>409</sup> Aún así se reconoce que la causa que les unía era restaurar “la fiereza nacional ultrajada y el entusiasmo por rescatar a su monarca”.<sup>410</sup> Pese a la condena del sistema constitucional se acepta que el grueso de la población en determinadas circunstancias pueda tener una influencia directa en los asuntos de Estado. En su opinión, fue precisamente en el otoño de 1823 cuando mayor grado de protagonismo político alcanzaron los miembros de las clases populares. En este sentido asegura que tras la entrada de los tropas realistas francesas cuando paradójicamente “el pueblo bajo fue el que levantó el grito por todas partes, y nunca se ha podido decir con más razón que el populacho era soberano de hecho, que lo fue entonces en España”<sup>411</sup>.

Junto a este revisionismo histórico y la glorificación de la figura del rey, la segunda restauración fernandina estuvo sellada por la obsesión por la masonería. A ella se le atribuyeron desde los púlpitos las mayores maldades y las bajezas antipatrióticas más siniestras. Entre los principales responsables de la propagación de este tipo de propaganda política destacó el partido apostólico. De él se sabe que actuó en la corte de

---

<sup>408</sup> Un activo colaborador del rey en esa misión fue el padre Basilio Antonio Carrasco Hernando (1783-1852), que llegaría a ser obispo de Ibiza. Carrasco, junto con el canónico Antonio Merino, fue llamado a la Corte en 1823 y en 1825 “para refutar los errores más en voga”. Fruto de dicha colaboración serían las series de *La Colección Eclesiástica* y la famosa *Biblioteca de Religión*. Véase la esquila del personaje que publicó *La Revista Católica*, nº CXXI, enero de 1852, p. 7-8.

<sup>409</sup> *Ensayo imparcial sobre el gobierno del rey Fernando VII, escrito en Madrid por un español en mayo del presente año, y dado a la luz en Versalles por un amigo del autor*. J. B. Jacob, París 1824. (BL 8042 BBB 52), p. 22.

<sup>410</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>411</sup> Las consignas que en aquel momento se corearon fueron similares a las de 1814 y el autor reproduce algunas de las más conocidas, como aquella que rezaba “Viva el rey y la religión y muera la patria y la nación... mueran las leyes”. Cf. *Ibid.* p. 158-159.

Fernando VII y que fundó sociedades secretas como la “Junta Apostólica” o “El Ángel Exterminador”, ya durante el Trienio Liberal. Esta influyente camarilla palaciega, formada por nobles y eclesiásticos de ideología reaccionaria, basó su estrategia en difundir y perfeccionar el mito antimasónico que se encontraba ya en las primeras diatribas antirrevolucionarias de finales del siglo XVIII. Con tal fin dieron a la imprenta un tipo de literatura del que es buen ejemplo *¡Españoles! ¡Unión y Alerta!*. Este libelo se puso en circulación en septiembre de 1824 y, según señala Rafael Sánchez Mantero, a principios del año siguiente ya había alcanzado una considerable difusión en el mercado nacional.<sup>412</sup> La autoría de este documento apócrifo se atribuyó a la Gran Logia de Cádiz, que lo habría terminado de redactar el 23 de septiembre de 1823, cuando ya toda la península estaba ocupada por los Cien Mil Hijos de San Luis. La obra estaba supuestamente dirigida a los desmoralizados masones españoles:

“Su objeto era animar a todos los hermanos de Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, Portugal y Estados Unidos y disidentes de América, juntamente con los españoles residentes en la península, para que no desmayasen con el terrible golpe recibido en ésta, por el venerable orden masónico”<sup>413</sup>

Pero su contenido no se reducía a aportar consuelo, sino que proponía una estrategia para restablecer el poder masónico en España. En concreto, un compendio de setenta máximas alumbradas por el Grande Oriente en el Congreso Masónico de los hermanos españoles de Gibraltar. Fue esta institución, a estancias de lo que previamente le sugiriera la Logia gaditana, la que según los fantasiosos ultramontanos habría ordenado su difusión el 1 de abril de 1824 con el fin de perfilar un plan de acción para recuperar el sistema constitucional en España adoptando las tácticas de conspiración y violencia más inverosímiles.

Para poner el proyecto en marcha el primer enemigo del que había de librarse eran las instituciones religiosas, consideradas “las escuelas y muros antimasónicos más terribles”. Los conventos e iglesias de todas las órdenes religiosas, y las de los jesuitas en primer lugar, serían incendiados. Tras confirmarse los ataques, los hermanos masones acudirían prestos al socorro de los religiosos para fingir piedad, al tiempo que se debían asegurar de que “estas infaustas ocurrencias se procurarán atribuir a los facciosos y

---

<sup>412</sup> Rafael SÁNCHEZ MANTERO, *Fernando VII*, Arlanza, Madrid, 2002, p. 192.

<sup>413</sup> “¡Españoles! ¡Unión y Alerta!”, o “Extracto de un papel cogido a los masones cuyo título es como sigue: “Máximas e instrucciones políticas que el Grande Oriente Español ha mandado poner en ejecución en todas las logias de la masonería egipciana (de rito escocés).” Impreso en Córdoba en la Imprenta Real con las Licencias Necesarias, 1824, en DE LAFUENTE, Vicente *Historia de las Sociedades secretas, antiguas y modernas en España. Y especialmente de la Francmasonería*, Imprenta de D.R.P. Infante, Madrid, (1870), 1874 TOMO I, p. 573-582.

realistas descontentos". Con ello se obtendría que los pueblos odiaran su causa y renunciaran a seguirles.<sup>414</sup>

El segundo punto del plan resultaba aún más ambicioso y estrambótico. Para empezar, "se alquilar[ía]n fácilmente buques de guerra de particulares" que habrían de sumarse a los que obtendrían del Gobierno inglés a través de una supuesta alianza, para formar una flota que "conduzcan los oficiales y soldados de los refugiados y, comprometidos, destinarlos a la invasión de pueblos de las costas para alarmar a unos, robar a otros y hacer gente y dinero para nuestra empresa."<sup>415</sup> Gibraltar sería el lugar elegido para ejecutar la segunda parte de la operación. A las seis logias masónicas que ya existían en la colonia británica habría que sumar una séptima que, a decir de los Apostólicos, fue fundada con expreso propósito de sembrar el pánico y la confusión para derrocar al rey absoluto. Conviene reseñar que El Peñón, como sucedería en otros momentos clave de tensión político-religiosa, aparecía en el horizonte restaurador como amenaza y nido de conspiraciones de todo tipo.

Ahora bien, a *¡Unión y Alerta!* le precedían textos antimasónicos incluso más incendiarios. En 1820 fue publicado un *Reglamento Secreto para arruinar a España*, también de supuesta autoría masónica. En esta ocasión las ordalías anticlericales cobran un absoluto protagonismo puesto que se trataba de un presunto plan de total descristianización del país. La inquina contra el clero regular se retrata en los primeros artículos. En el segundo, por ejemplo, se dice que los masones no habrían de descansar hasta que desaparecieran los jesuitas y "hasta tener aterradas a las demás Religiones, y si es menester asesinar todos los Frailes en una noche". Obrando así se lograrían dos resultados, porque "así no tendremos tantos hombres sabios que se opongan a nuestros proyectos", y además "nos haremos ricos con todo lo que era propiedad de sus conventos".<sup>416</sup> La lucha era a muerte y se ordenaba "Señalar premios para cualquier que mate un eclesiástico, y premios mayores si son Obispos, Arzobispos, Cardenales" y "destruir y arruinar las Ermitas, Santuarios, Cofradías, Congregaciones y nos apoderaremos de todos sus bienes". Asimismo, la lucha por secularizar los símbolos colectivos y crear una nueva ritualidad cívica anima a los masones y

"Para acabar de desfigurar la Religión Católica, se plantará luego una piedra en la plaza de cada una de las Poblaciones de toda España, que como el

---

<sup>414</sup> Ibidem, 576.

<sup>415</sup> Ibidem, p. 577.

<sup>416</sup> "Reglamento Secreto para arruinar a España, que en el año 1820 perdió un Señor Bocal de Cortes, antes de ir a Madrid, saliendo de la Junta de Franc-masones, establecida en la casa Lonja de Barcelona", en Vicente DE LA FUENTE, op. cit., p. 579-582. De la Fuente comenta en relación a la edición del panfleto: "Este reglamento ha sido copiado literalmente del *Diario* de la ciudad de Valencia, del domingo 12 de octubre de 1823. Al pie de página se lee una nota que dice 'El objeto de su publicación es dar a conocer los planes que aparece se meditaban contra esta nación y en parte se van realizando'".

árbol del Libertinaje sea adorada en ciertos días del año, que ninguno entenderá la malicia de esta ceremonia supersticiosa”.<sup>417</sup>

Se refiere, obviamente, a las placas conmemorativas que se ordenó instalar en todo el territorio para celebrar la vuelta al sistema constitucional, que ya se habían utilizado en 1812 y que fueron destruidas por orden del Rey a finales de 1823. Con esa disposición estuvieron más que acuerdo los Apostólicos, que también las habían detestado por su potencial secularizador de su consagración como símbolo. Por otra parte, para asegurarse la victoria también les convenía a los masones la creación y la toma de control de “Cuerpos de Milicianos voluntarios de los sujetos más depravados e impíos de cada Población, que con las ramas en las manos perseguirán a todos los que se opongan a nuestra Constitución, y quieran hablar a favor de la Religión y del Rey”. La Milicia Nacional, salvaguarda armada del sistema constitucional, no contaba tampoco con el apoyo del bando teocrático. Esta vez también se acusaba a los masones, y por ende a los liberales, de aumentar aquel mal nacional de la “empleomanía” asegurando en el *Reglamento* que mandarían incorporar a la administración pública “un sobradísimo número de empleados jóvenes, ignorantes y burros albardados de sabios, sin responsabilidad, que de ellos se siga el desarreglo de todos los Tribunales”. En este caso no se vinculaba a la existencia de partidos, sino al espíritu esquilmador que animaba a los masones. Ahora bien, se incluían novedades, como por ejemplo que su supuesta obsesión igualitaria les llevaría al extremo de declarar la guerra a la propiedad privada y para ello lo primero que harían desde el Gobierno sería asegurarse de que “ningún particular pueda hacer disposición alguna de los propios bienes que él mismo se haya adquirido”.<sup>418</sup>

Pero los masones, además, habían redoblado sus esfuerzos de politización de la ciudadanía decretando que “en todas la principales Ciudades de España una Academia de impiedad y de inmoralidad, que aparentando enseñar los artículos de la Constitución, que hemos copiado de los revolucionarios de otras naciones, pervertiremos descaradamente por principio a nuestros hijos y a toda la juventud del Reino”.<sup>419</sup> En su lucha espiritual achacaban a los malos libros, como se viene diciendo, una capacidad subversiva casi diabólica. Conscientes de este hecho, los masones habían de publicar y difundir todo tipo de obras cantadas y escritas de propaganda igualitarista en las “que se hará entender al Pueblo que son iguales todos con los Sacerdotes y con el Rey”.<sup>420</sup>

---

<sup>417</sup> Ibidem, p. 580.

<sup>418</sup> Ibid.

<sup>419</sup> Ibidem, p. 581.

<sup>420</sup> Ibidem, p. 580.



Esa recreación del mito antimasónico fue también utilizada para justificar que la Iglesia recuperara un área de influencia fundamental en la lucha ideológica como era el ejercicio del monopolio educativo. Su intervención en exclusiva este terreno se juzgaba incontrovertiblemente necesaria por los sectores más conservadores del sistema restaurador. En 1825 el arzobispo de Valencia, el exdiputado doceañista Simón López, propulsó iniciativas para mejorar la instrucción de los miembros de su diócesis arzobispal siguiendo la línea ideológica reaccionaria. Se dirigía los párrocos y curas de la diócesis valenciana para informarles del nuevo reglamento de escuelas dominicales de educación infantil en los siguientes términos:

“Que siendo la principal obligación de nuestro oficio pastoral promover por todos los medios posibles la salvación de nuestro rebaño; y conociendo que la ignorancia de las verdades cristianas es la causa más ordinaria de la perdición de las almas, y el remedio más eficaz de tan grave mal la buena crianza de los niños; porque arraigados desde la infancia el santo temor de Dios, ilustrados con la doctrina de la Religión, y ejercicio de las virtudes morales y políticas; es de esperar que en su mayor edad corresponda su porte a su crianza, siendo buenos cristianos y buenos ciudadanos: por tanto, desde nuestro ingreso en el Arzobispado nos propusimos con tesón el fomentar cuanto nos ha sido posible las escuelas de primeras letras, así de niños como de niñas, donde se generaliza la buena educación político-cristiana”.<sup>421</sup>

La formación de los menores, a juzgar por las propuestas del arzobispo, debía basarse en una clara diferenciación de funciones sociales por sexos. López concedía importancia a la educación de las niñas en cuanto que de adultas se ocuparían de tareas que consideraba fundamentales. A saber: “la primera educación de los hijos, la economía doméstica, y gran parte del gobierno de la casa o familia, y a veces todo, si quedan huérfanas o viudas”. Pero sobre todo, su formación tenía un carácter preventivo ya que estaba orientada a evitar males mayores:

“Si no están bien criadas, quiero decir, si no saben leer, escribir, contar; si no saben aquellas labores propias de su sexo; si no saben la doctrina cristiana y la historia de la Religión, ¿qué han de hacer cuando sean grandes? ¿qué se puede esperar de unas jóvenes rudas, ignorantes, desmanotadas, cuando su espíritu se desenvuelva con los años y con el trato y roce del mundo? No otra cosa que la vanidad, la vagatela, y alguna cosa peor. Si llegan a ser madres, esposas o amas de casa, en tal caso se verá la desunión de un matrimonio, o la mala crianza de los hijos; la ociosidad, el desgobierno, la pobreza y escándalos”.<sup>422</sup>

A fin de evitar tantos males, consideraba preceptivo que se fundaran en su diócesis escuelas de niñas donde se les diera una educación adecuada. Esta se basaba, tanto para niños como niñas, en prácticas que poco tenían que ver con la educación propuesta

---

<sup>421</sup> Pastoral del arzobispo de Valencia, 20 de mayo de 1825.

<sup>422</sup> Ibidem.

por los pensadores ilustrados, ya que pretendía que aprendieran la doctrina y las oraciones “repitiendo el catecismo diariamente”, que solía ser el escrito por Fleury algunos años antes. Sin embargo, las niñas aparte de aprender “las labores propias de su sexo, hilar, coser, bordar, cortar, hacer media: además de leer, escribir y contar”, debían instruirse en principios que les proporcionarían “la modestia en obras y palabras”<sup>423</sup>. Con todo, el *Reglamento* reservaba a los niños las clases de gramática siguiendo el texto de la Real Academia Española.

Los maestros y maestras serían examinados y aprobados por el arzobispo. Asimismo, el prelado ponía a su disposición un repertorio de medidas disciplinarias para corregir a los “descuidados o traviesos”. Se recomendaba que no se empleara castigo físico, o “muy moderado”. Los castigos incluían “que se arrodillen, estén de pies, o arrinconados, besar el suelo, [y] pedir perdón a su contrario, si se ha peleado con alguno”. También la oración se incluía como castigo cuando se disponía “rezar, para que Dios los haga buenos”. Los premios previstos para los alumnos destacados eran de dos tipos: materiales y morales. Así, los reconocimientos a la excelencia podían consistir en dar a los niños objetos piadosos como “estampas, libros devotos”, o bien en proporcionarles “preferencia en los asientos, encargos honrosos y de confianza dentro y fuera de la escuela”. De tal modo, fuese castigo o recompensa, la cercanía a Dios era la garantía y el objetivo de que los niños estaban recibiendo una educación adecuada. Ello permitía que se tuviera que recurrir a otros criterios formativos.

Pero sería la Compañía de Jesús a quien encomendaría la formación de elites que ya había ejercido en la época preconstitucional. El nuevo Gobierno se aprestaría a restablecer la orden y reintegrarla en sus funciones educativas con una concesión ampliada de atribuciones. En diciembre de 1828 el provincial de la Orden en España, Mariano Puñal, escribía a Roma para informar al Padre General de los planes de reconstitución de los Estudios Generales. En su carta informaba sobre la intención del Rey de dar su visto bueno a sus propuestas en materia de educación universitaria. Entre ellas destaca la exoneración del control de la educación jesuítica por parte de la Inspección Pública, obteniendo así el mayor grado de independencia operativa jamás alcanzado por la orden en su historia reciente. La enseñanza universitaria impartida por los jesuitas pasaría a regirse exclusivamente por las normas dictadas por la *Ratio Studiorum* de la Compañía. Aprovechando la circunstancia, el Provincial había solicitado a las autoridades civiles la devolución del edificio del Colegio Imperial para albergar a los nuevos grupos de estudiantes. La Inspección Pública, encargada superior en esta

---

<sup>423</sup> Ibidem.

materia, respondió negativamente a la petición pero propuso que el Senado o el Ayuntamiento de Madrid concedieran a tal efecto un donativo anual de cinco mil duros con el que la Compañía podría acceder a otros inmuebles. Puñal, considerando “corta esta cantidad”, pretendía aumentarla hasta seis o siete mil.

En segundo lugar, la carta informaba de los avances jesuíticos en el terreno universitario. Al parecer el Gobierno español contemplaba aprobar disposiciones por las que se ampliaría el número de facultades mayores dependientes de la Compañía a catorce: seis de Teología, dos de Cánones y otras seis de Jurisprudencia Civil. Las dos primeras serían ocupadas por profesores jesuitas y las de Jurisprudencia contarían con docentes seculares elegidos por la orden y confirmados por el Rey.<sup>424</sup>

También en el terreno del pensamiento religioso se dio una importante involución con respecto al último periodo constitucional. En este campo también se produjo una reacción contraria a los principios defendidos por la teología liberal. Como muestra de la misma sirva de ejemplo la cuestión del acceso de los fieles católicos al texto traducido la Biblia. Con el fin de facilitarlo, el obispo de León, el teólogo y filólogo Félix Torres Amat, había realizado una nueva traducción de la Biblia al castellano en 1792. El texto, por orden de la Junta de Instrucción Pública en enero de 1823, fue instaurado en las facultades de Teología y en los Seminarios conciliares. El 27 de octubre de 1824, el nuncio Giustiniani envió una circular a los arzobispos y obispos para interesarse por su difusión en sus diócesis y por la formación teológica de los creyentes en general. Las respuestas de los prelados revelan cuál era la postura del episcopado español ante la cuestión de la formación teológica de los seglares en el contexto del absolutismo clerical.<sup>425</sup>

La principal causa de condena del texto procedía del rechazo al jansenismo al que se asociaba a Torres y a su iniciativa. El obispo del Calahorra, que alegaba haber recibido la oferta de una copia por parte del traductor para su aprobación, alude directamente a este motivo para negarse a responder al prelado leonés y así se lo comunicó al nuncio: “al ver el grande empeño que han tenido y tienen en ello los Jansenistas, no juzgué conveniente darle contestación alguna al Sr. Amat”.<sup>426</sup> Este obispo, además, relaciona a

---

<sup>424</sup> *Archivio Generale della Compagnia di Gesù. Provincia Castellana* 1002, *Litterae Apostolicae* II. Madrid, 8 de diciembre de 1828.

<sup>425</sup> En 1825 la Real Imprenta publicó una obra en la que se analizan las razones de esta censura y que lleva el título *Examen del Curso de las Instituciones Teológicas del Arzobispado de León, conocidas bajo el nombre de Teología Lugdunense, condenadas solemnemente por Decreto de la Silla Apostólica de 17 de diciembre de 1792*. Oficina de don Francisco Martínez Dávila, Impresor de Cámara de S. M., Madrid, 1825. ASV/Parte Moderna/AN Madrid 301/89-159. En la *Advertencia del Editor* se hace constar que su publicación ha resultado “oportuna” porque las *Instituciones* tenían como consecuencia “la destrucción de la Religión y la ruina de las Monarquías”, p. 3.

<sup>426</sup> ASV, *Parte Moderna, ANMadrid*, caja 301, f. 35. Carta del Obispo de Calahorra al Nuncio de Su Santidad,

Amat con Joaquín Lorenzo Villanueva y otros “finos jansenistas”. La condena se hacía aun más urgente por un hecho señalado por el obispo de Solsona: no sólo “había sido condenada por la Congregación del Índice [de libros prohibidos]”, sino que la nueva versión castellana de la Biblia había merecido “los elogios de la Sociedad bíblica de Londres al autor de la citada traducción”<sup>427</sup>. Sobre las actividades misioneras de esta última institución en España y sus siempre tempestuosas relaciones con el episcopado se dará cuenta en los próximos capítulos. No obstante, su creación y los objetivos a los que debía servir ya merecían el mayor desdén del clero hispano.

Otra línea de argumentos apunta directamente contra el uso de los libros sagrados en lengua vernácula. El obispo de Guadix sostenía que traducir la Biblia del latín atentaba contra la universalidad del catolicismo, afirmando que “se perd[ía] la lengua en la que se entienden todos los cristianos de todos los países del mundo”. Asimismo, la vernaculización de las Santas Escrituras podía atentar contra el ceremonial católico dado que “en ella se conserva[ba] la disciplina litúrgica”. Pero además a la biblia en castellano debía oponerse la Iglesia por motivos políticos, porque “parec[ía] el empeño grande de los libertinos”. Su puesta en circulación facilitaría la expansión de “la libertad de dudar así en lo físico como en lo religioso y cada uno formar su juicio en la medida de sus luces y entender a su modo”. Conocida ya la necesidad de mantener la integridad del dogma, resultaba “muy peligroso para toda clase de personas que no tienen la instrucción necesaria para entender los usos y costumbres y aun la moral en los pueblos donde el Espíritu Santo la dictó”<sup>428</sup>.

Con todo, los peligros denunciados y las condenas teológicas unánimemente expresadas contra la traducción de Torres y Amat, sólo el obispo de Mondoñedo llegó a manifestar con total claridad los temores políticos de un clero que aun tenía muy presentes los acontecimientos del Trienio. Afirmaba que “no [eran] suficientes las medidas que pueda suministrar a los ordinarios de su pastoral para atajar los estragos que han hecho los revolucionarios con sus perversos planes y sus impíos escritos” y consideraba “indispensable el brazo fuerte del Tribunal de la Inquisición como repetidas veces lo hice presente y supliqué al Soberano, y mientras no se verifique su restablecimiento lloraremos estos y otros males, que dicho Santo Tribunal atajaba”<sup>429</sup>.

---

24 de noviembre de 1825. Este obispo se refiere también al *Examen del Curso* como “librito muy recomendable” y que, a su juicio, se inspiraba en otra de la misma naturaleza antijansenítica que se habría publicado en Génova en 1788 de la que no cita título.

<sup>427</sup> Ibid., f. 25-26.

<sup>428</sup> Ibid., f. 5.

<sup>429</sup> Ibid. f. 29.

No en vano, Simón López junto a las escuelas dominicales para niños, impulsó ese mismo año la instauración en su Arzobispado de unos tribunales especiales llamados *Juntas de Fe*, a los que dotó de funciones similares a las desempeñadas por la Inquisición. No en vano, a raíz de un auto dictado por una de ellas se consumó la última ejecución por motivos religiosos de la España contemporánea. La sentencia contra Cayetano Ripoll, profesor de escuela, que en julio de ese año fue sentenciado a muerte por la difusión de doctrinas contrarias al dogma de la Iglesia y sospechosas de ser masónicas.<sup>430</sup>

En conclusión, la restauración fernandina se presentaba y, hasta cierto punto, fue una verdadera vuelta atrás en el tiempo histórico. Las cotas de poder alcanzadas por los ministros del clero, tanto oficial como extraoficialmente, recordaban periodos anteriores. Tanto fue así que se permitieron casos de intrusismo civil en la disciplina eclesiástica que no se habrían tolerado a los gobernantes liberales. Así, a estancias del propio Simón López, el ministro apostólico Calomarde se vio obligado el 2 de marzo de 1824 a reprender al cabildo de la catedral de Valencia por haber nombrado Vicario Capitular al canónigo Luis Lassala, supuesto seguidor de la Instrucción del canónigo Rivero, que había sido considerada cismática por inspirarse directamente en la eclesiología reformista. El nombramiento, como recuerda Calomarde, correspondía al obispo de Orihuela y mientras éste no lo efectuase, la Silla se consideraba vacante.<sup>431</sup> En su defensa, Lassala adujo que aquella comunicación debía ser el resultado de un error y se mostraba tan seguro de su indudable fidelidad al régimen absolutista que se decía dispuesto a ser investigado. Asegurando incluso que

“Si es necesario podrá fácilmente justificar que contribuyó con dinero para sostener y defender la causa y trono de VM ¿y con estos principios como podría ser el Exponente decidido defensor de la instrucción cismática que se dice del canónigo Rivero?”<sup>432</sup>

Por motivos tan poderosos se encontraba en situación de pedir la confirmación inmediata de su nombramiento, por considerar además que había sido completamente canónica y que estaba libre de toda censura eclesiástica. Con todo, el día 6 el obispo de Orihuela designó a su propio candidato para el puesto, Josef María Despujol, desoyendo el parecer del Cabildo y de Lassala.

---

<sup>430</sup> Un sobrino de López dirigió el 14 de mayo de 1869 una carta al director de *El Pensamiento Español* en la que trató de justificar las acciones del arzobispo de Valencia contra Ripoll y eximirle de toda responsabilidad. Una copia de ese texto se encuentra en DE LA FUENTE, Vicente. Op. cit., p. 583-585.

<sup>431</sup> ASV, Parte Moderna, Archivo de la Nunziatura de Madrid, caja 255, f. 188.

<sup>432</sup> Ibidem, ff. 190-191.

A este tipo de colaboración entre ambas potestades se suman las denuncias del clero catalán ante el poder civil. En octubre de 1825 el Vicario Capitular de Barcelona envió una representación al Ministro de Gracia y Justicia en la que denunciaba la supuesta “persecución” a la que se veía sometido el clero barcelonés a manos de los agentes de Policía. Se lamentaba el prelado de las “calumnias” que habían vertido contra él y contra el resto de prelados de aquella diócesis. Y recordaba al ministro que los anteriores procedimientos para resolver la situación habían dado resultados nulos:

“Sr. Superintendente General de Policía al efecto de que procediese de acuerdo conmigo y buscara los medios de contener las autoridades de provincia en sus límites, haciendo cesar la guerra tan injusta y funesta movida al Clero, que debía resultar en gran daño de la Religión, y por lo mismo del Estado”<sup>433</sup>.

El origen de la protesta se encontraba en el contenido de algunas comunicaciones del Superintendente Interino de Policía que ya había sido destituido, en las que “se había permitido las mayores tropelías, e injuriosísimas calumnias en circulares públicas contra el Clero para desacreditarlo”. Esta conducta resultaba completamente dañina para el restaurado sistema absolutista y era una intolerable injusticia para un clero que identificaba su causa con la del rey. Sus palabras no dejan lugar a dudas:

“El clero, Excmo. señor, por dos veces en pocos años ha sellado su fidelidad al Rey con arroyos de sangre y siente toda la fuerza de su deber hacia su Soberano, que admira la suma religiosidad y las tantas virtudes de éste cuyos repetidos infortunios se lo hacen más agrios, y que de nuevo se consagraría y sacrificaría , para el sostén de sus inviolables, sagrados, imprescriptibles derechos, no abrigará nunca jamás otros sentimientos que los de la más pura, acrisolada lealtad y de la más constante firme obediencia a su único, legítimo verdadero Rey”

El tono de la carta se hacía un tanto recriminatorio en su parte final, donde se exigía el justo pago por los servicios prestados y la compensación a tantos esfuerzos, la exigencia, en fin, de que la potestad real condiera los privilegios al clero que este tenía más que merecidos:

“Pero por otra parte, para que su Ministerio sea provechoso y para cumplir su Divina Augusta Misión con el fruto y provecho conveniente, necesita todo el apoyo de su Gobierno Paternal, y la cesación de un sistema de persecuciones y calumnias bajo el que ha gemido, cuando hubiera debido esperar todo lo contrario”<sup>434</sup>

Otro documento del 17 de octubre de 1825, en esta ocasión firmado por el mismo Giustiniani, reafirma la idea de que las relaciones con el clero estaban lejos de

---

<sup>433</sup> “Carta del Vicario Capitular de Barcelona al Ministro de Gracia y Justicia”, 1 de octubre de 1825, en ASV, Parte Moderna. ANM, caja 255 ff. 325-326.

<sup>434</sup> Ibid, f. 326.

encontrarse en su momento ideal en Cataluña. El nuncio comenzaba diciendo que las quejas puntuales de los clérigos se venían repitiendo desde hacía meses. Y recibía también “continuamente cartas lastimosas de Obispos que depositan en mí la amargura de su corazón, que desearían que se yo el órgano o conducto de sus sentimientos para con SM”. Los eclesiásticos se quejaban de la escasa popularidad de que gozaban entre la población y de la constante proliferación de calumnias contra ellos:

“Es cruel e injusto, por no decir más, el achacar a una clase numerosísima los defectos, las pasiones o la exaltación de algún individuo de la misma y Vuestra Excelencia reconocerá cuan impolítico, inoportuno y odioso es el suponerla por tal y esparcir en el vulgo mil especies groseras para indisponerle poco a poco contra las personas que deberían merecer su aprecio y veneración”.<sup>435</sup>

El nuncio hablaba también de las circulares del Superintendente Interino de Policía de la Ciudad Condal y reproducía en su carta la del Vicario Capitular, que se lamentaba amargamente de algunas de las disposiciones adoptadas en las mismas y que consideraba dañinas a los intereses del clero y del Estado:

“El sencillo desahogo que disfrutan algunos Regulares pasando algunos días en el campo ya sea en las casas de placer de sus parientes, o bien en sus propias granjas se interpreta y de pinta como una estratagema para alarmar a los pueblos y a otra que a cada paso se saben inventar los revolucionarios, no repara en circular órdenes para que se vigile escrupulosamente la conducta de los clérigos y frailes presentándolos como sospechosos”.<sup>436</sup>

Esta actitud de extremo recelo frente al clero le resultaba al Vicario profundamente condenable sobre todo porque coincidía con una desusada tolerancia con respecto a otros sectores sociales, potencialmente más peligrosos. Así, la autoridad policial obraba con injusticia ya que “Encarga(ba) una vigilancia especial que no previene para los individuos de las demás clases y lejos de prevenirla autoriza las reuniones de los sujetos conocidos por su espíritu revolucionario que no se permitían antes”.<sup>437</sup>

Para concluir su reclamación el Nuncio daba fe de la fidelidad que ofrecería al clero a la Monarquía, como ya había demostrado en los difíciles tiempos de prueba felizmente ya superados. Hacía, como corresponde a un hábil diplomático, una importante salvedad al afirmar: “no pretendo yo con eso de salir garante de la conducta de todos los eclesiásticos que componen el Clero”. Las lecciones recientemente aprendidas por la Iglesia en Europa y América le empujaban a ser cauto y asegurar que “las pasiones pueden arrastrar y apoderarse de alguno que otro individuo pero la Clase se conservará

---

<sup>435</sup> “Carta del Nuncio al Ministro de Gracia y Justicia”, 17 de octubre de 1825, Ibid, caja 255, ff. 327-331

<sup>436</sup> Ibidem, f. 328.

<sup>437</sup> Ibidem.

siempre pura y sin tacha". Así fue hasta el final del reinado de Fernando y estas escaramuzas dejaron de darse en el momento en que se depuraron las instituciones policiales barcelonesas.

Ahora bien, como muestran claramente los testimonios de los políticos y escritores liberales que se vieron forzados a dejar España, la crítica a la Iglesia y a su teología fue madurando considerablemente durante la Década Ominosa. Lejos del monopolio cultural eclesial, las manifestaciones del pensamiento religioso hispano evolucionaron en contacto con los nuevos aires que soplaban en la otra orilla del canal de la Mancha.

#### **2.4. El exilio liberal en Londres**

Los trabajos de los profesores Vicente Llorens y Manuel Moreno, entre otros, han permitido conocer los aspectos más significativos del exilio de los liberales españoles en Inglaterra durante la llamada Década Ominosa. Ambos autores han puesto de manifiesto el protagonismo de los emigrados españoles en ciertos círculos intelectuales ingleses. La mayoría de los emigrados a Londres pertenecían a las más altas esferas de la administración del Estado, del Ejército y de la Iglesia. Engrasaban sus filas personajes de alta talla intelectual y de corte ideológico liberal. En el Reino Unido se dieron cita más de ochocientas familias pertenecientes a lo más granado de la elite hispana. Altos funcionarios, políticos, clérigos de talla, comerciantes adinerados y oficiales de todas las graduaciones conformaron la parte principal de aquel grupo beneficiado de la hospitalidad británica.<sup>438</sup>

En cuanto a su ideario político, a juzgar por las fuentes consultadas, cabría motejarlo de temperado liberalismo. Desde luego no eran integrantes de las facciones más exaltadas del liberalismo hispano. Se trataba de constitucionalistas puros que, en general, mantuvieron un respeto reverencial por la figura del monarca y que, pese a criticar su línea de gobierno, no dieron en ningún momento muestra alguna de republicanismo. Al contrario, su posición resultaba asimilable a las propuestas defendidas por el partido whig británico. Es decir, aunque radicalmente enfrentados al despotismo y al absolutismo, desconfiaban de cualquier forma de radicalismo populista y de las propuestas democráticas revolucionarias. De hecho, su liberalismo estaba caracterizado por la defensa de determinados derechos que consideraban sagrados e inalienables y se alejaba de las posturas menos realistas.

---

<sup>438</sup> Vicente LLORENS, *Liberales y Románticos. Una emigración española en Inglaterra*. Castalia, Madrid 1979 y Manuel MORENO ALONSO, *La forja del liberalismo en España. Los amigos españoles de Lord Holland, 1793-1840*. Congreso de los Diputados, Madrid, 1997. La más reciente contribución a este campo es la obra de Henry Kamen, *The Disinherited. The exiles who created Spanish culture*, Penguin, 2007, esp. p. 171-260.



En este apartado se analizará el discurso político-religioso que elaboraron en algunas de las polémicas teológicas y periodísticas más sonadas del periodo. La revista *Ocios de Emigrados Españoles* fue su órgano privilegiado y en él publicaron artículos sobre las más variadas cuestiones. Sus páginas recogen escritos que se ocupaban de economía, teología, historia, política, arte, ciencia y literatura. La nostalgia de España y el amor a la patria perdida impregnan su contenido, así como un sincero agradecimiento y admiración por el país que les había dado refugio. Dada su experiencia colectiva, un buen número de noticias y artículos se dedicaron a reflexionar sobre la situación política y religiosa de la península.

Por lo que toca a esta investigación, habría que señalar, en primer lugar, que los liberales exiliados consideraban que la alianza del clero con el régimen absolutista no sólo había sido determinante para promover su restauración en España, sino que lo era en toda Europa. Frente al inmovilismo de las monarquías conservadoras del viejo continente, los liberales tomaron como referente la situación religiosa que se disfrutaba en las recientemente independizadas repúblicas americanas. El contraste se establece en términos rotundos y ante una Europa donde

“Se baja la cabeza a las supercherías de esos pretendidos vicarios de la Providencia, la voluntad no resiste, antes se aviene, a las vejaciones de esos ciegos dominadores, y se lleva con paciencia y sosiego un yugo que tan fácilmente podría ser quebrantado”.

En el Nuevo Mundo, a su parecer, “la influencia de la iglesia e(ra) puramente moral”. Este hecho era consecuencia del proceso revolucionario recientemente experimentado en las nuevas naciones, ya que “desde que con la caída de los tronos se han cerrado todos los pasos a la hipocresía y a la intriga, el clero es allí modesto y discreto, busca en sí mismo el principio de su existencia, y si domina al pueblo, es por el ejemplo de sus virtudes, por la suavidad de sus preceptos”. Y el autor del artículo considera que estos fenómenos confirmaban que “en Europa exist(ía) la religión solamente por la fuerza, mientras que en América solo exist(e) por sí misma”. Ahora bien, estos rasgos eran sólo aplicables a los países donde el catolicismo era la religión dominante, ya que “los destinos de la religión protestante se halla(ba)n cumplidos, ni pueden ya vagar inciertos en el espacio que abraza(ba)n estos dos extremos. El protestante fijó una vez su asiento, y lo colocó en un punto firme que lo guarece de todo extravío”. Dicho resultado se considera una consecuencia de la propia naturaleza del cristianismo reformado para el que “su deber est(ba) en seguir la moral del evangelio; su derecho, en pensar libremente sobre el dogma. Este doble principio coopera(ba) con la

misma fuerza en el bien del individuo y en el de la sociedad”. Algo que el catolicismo de la Restauración no sólo no estaba dispuesto a hacer ni a aceptar, sino que condenaba y perseguía.

Depurando aún más el modo en que el ascendente de los preceptos religiosos imprimía su impronta en los distintos reinos europeos, el artículo hacía un repaso de la situación religiosa de varios de ellos. Así, en primer lugar, en Alemania la religión era “una imagen recargada de brillantes sueños de Platón y de la escuela de Alejandría. Dios allí no e(ra) un ser, sino una idea”. Así pues el catolicismo germano se había convertido en un conjunto de creencias caracterizadas por su vaguedad, su abstracción y el exceso de racionalismo idealista. El exiliado español consideraba que esto lo alejaba del pueblo llano porque “para las masas se necesita(ba) un Dios-persona”. Así, desde el punto de vista de la instrumentalización política de las creencias religiosas, le lleva a pensar que “bajo el aspecto de la política, no hay ni puede haber religión donde el jefe que ha de presidirla está envuelto en oscuridad e ideas vagas”.

En Francia, por su parte, la fe religiosa estaba determinada por la exterioridad y la apariencia, siendo definida como “un negocio de conveniencia social, de la cual jamás ac(ertaba) a separarse la refinada urbanidad de aquel pueblo”. El cinismo hipócrita de los creyentes franceses derivaba de su exceso de “finura” y si seguían asistiendo a los oficios religiosos era fundamentalmente “por no escandalizar, por no singularizarse en contra de los usos y costumbres corrientes”. Esta actitud tenía un reflejo incluso en el antijesuitismo francés que era debido a que la Compañía de Jesús “qu[ería] dominar”. De nuevo, las conclusiones son pesimistas, en este caso para las creencias religiosas, “tampoco puede haber religión donde sólo existe un mero apego a las modas y las reglas del trato social”.

Bien distinta era la situación en los dominios donde nunca se habían dado las condiciones de tolerancia religiosa que inspiraron los artículos de la paz de Westfalia. Los distintos reinos italianos, pasado el paréntesis napoleónico, se seguían caracterizando en la década de 1820 por la exclusión de cualquier culto que no fuera el católico. De tal modo que la exclusividad del catolicismo se había conservado en la conciencia colectiva “para evitar una persecución encarnizada y sangrienta”. Los súbditos de los distintos territorios se encontraban ante el dilema, dice el autor, de “ir a misa o a la horca”. Este tipo de religiosidad compulsiva, como era de esperar, tampoco era meritoria de llevar el nombre de religión verdadera. Ya que esta debía ser “un espontáneo afecto del alma” y no el resultado de “la triste necesidad de evitar los grillos del carcelero y la cuchilla del verdugo”.

Por último, en su llorada España, se daba una situación similar a la anterior. También allí la religión se afectaba por miedo a las consecuencias penales que podía acarrear no hacerlo. Sin embargo, el catolicismo hispano estaba gravemente contaminado por el excesivo poder económico del clero, que había hecho de la religión un “recurso de *pane lucrando*”. Las causas de dicha situación habrían de buscarse en los inicios de la Edad Moderna cuando:

“La expulsión de los moros, que la despobló, la conquista de América, que cegó los manantiales de su industria haciendo que tuviese por riqueza, no el fruto del trabajo, sino la posesión del oro y de la plata, han sumergido en el ocio y la miseria a una civilización viva, romántica y capaz de grandes destinos. Los clérigos y frailes, que se han alzado allí con la sustancia de la riqueza, han sabido dispersar parte de ella al pueblo, con tal maña y condición, que haciéndolo religioso según las miras de ellos, le tienen siempre a su devoción”

Y ante tal circunstancia, la solución propuesta por este autor resultaba bien sencilla: “destrúyase en España la influencia material del clero, y se verá que no hay pueblo menos fanático que el español”. Un arreglo que ya se había intentado y que se volvería a probar mediante las repetidas desamortizaciones eclesiásticas, pero que no alcanzaría a tener los benéficos efectos que se le auguraban. El artículo se cerraba con algunas consideraciones que aseguraban que el fanatismo era un “grandísimo mal” que carcomía toda Europa y que sería causa segura de “sangrientas revoluciones”. Por consiguiente, sólo alentando el espíritu de reforma que se abría paso en las jóvenes repúblicas americanas se podría extinguir el “espíritu de indiferencia y de apatía” en el Viejo Mundo y salvar, de paso, la paz civil y religiosa.<sup>439</sup>

A juicio de los expatriados españoles era la curia romana, con León XII a la cabeza, la principal responsable de la situación denunciada. Favorecido por la imposición del sistema de la Restauración, había establecido una teocracia en Europa y ahora buscaba hacerlo también en América. La justificación teológica y jurídica de esta aspiración a la “monarquía espiritual universal” derivaba de la lectura interesada de la célebre colección de Graciano, con la posterior recopilación de Raymundo de Peñafort, generalmente conocida como las “Falsas Decretales de Gregorio IX”, base del pensamiento teocrático. Unos documentos, atribuidos a la inspiración de San Pedro, en los que se afirma una doctrina que se sintetiza bien en estas palabras “la espada temporal y la espiritual están en manos del sacerdote la una y de los príncipes la otra, siendo conveniente que la una esté sometida a la otra, es decir, la autoridad temporal a la espiritual”. Ese corpus legislativo no era para los exiliados españoles, como para los

---

<sup>439</sup> “Del espíritu de apatía y del espíritu de reforma en materia de religión”, *Ocios de Españoles Emigrados. Periódico mensual*. Imprenta de A. Mackintosh, Tomo VI, julio de 1826, nº 28, p. 22-28.

protestantes y algunas corrientes del catolicismo, más que una “monstruosa compilación de documentos apócrifos y subversivos, pero que el Vaticano intenta hacer pasar como un libro semidivino”. Su interpretación en clave política en pleno siglo XIX era posible porque

“Se encuentran canonizadas las opiniones revolucionarias llevadas a ejecución por Gregorio IX, el que con la idea de sobreponer la autoridad a las autoridades del mundo, aseguró que los reyes debían su origen a los caudillos que llenos de soberbia y avaricia, de homicidios y maldades y ayudados por el diablo, habían dominado a los hombres, que eran sus iguales, y que los romanos pontífices tenían una descendencia absolutamente celestial”.<sup>440</sup>

Era la defensa de esta visión del Papado la que, a su juicio, estaba inspirando la diplomacia de la Iglesia tras el período napoleónico. Sus corifeos, de hecho, “camina[ba]n orgullosos a hacer dependientes a los reyes y los pueblos de la voluntad de los ministros del santuario”.<sup>441</sup> Esta evolución de los acontecimientos era descrita como un verdadero retroceso histórico ya que “si en el 1200 se creía dueña del mundo, el giro de las luces la había reducido ya a los estrechos cotos de su poder espiritual”. La reacción política de la jerarquía católica, en consecuencia, merecía una respuesta inmediata por parte de los defensores de la libertad aunque se considerase “altamente vergonzoso tener que combatir en medio del siglo XIX con las tropas asalariadas del Papa, y lastimosamente ridículo a los ojos de la sana razón emplearnos en contrarrestar” al “gigante que nuestros padres encadenaran”. Así pues, la responsabilidad recaía también en aquella generación de hombres que habían permitido “que volviese a vestir la vieja armadura con la cual en otros siglos hizo temible su poder”.<sup>442</sup>

Para ello habían contado con la inestimable colaboración de los monarcas absolutos, quienes en defensa de sus atribuciones habían puesto equivocadamente “a su disposición, como en la península española, la fuerza y la autoridad que la nación depositó en sus manos”. Para ilustrar el modo en que se había llegado a tan lamentable situación se cita la doctrina defendida por el obispo de Oviedo, quien en una pastoral del año 1826 había clamado contra la Constitución y los gobiernos el Trienio. Gregorio Ceruelo sancionaba la actuación conspirativa de Fernando VII cuando aseguraba estar

“Altamente persuadido de que si Vuestra Majestad no se hubiera separado de la senda que ofreció seguir cuando autorizó a los obispos y los alentó para sublevar los pueblos, ni Vuestra Majestad se vería ahora expuesto a perder una corona dos veces restituida, ni lo que debe ser a Vuestra

---

<sup>440</sup> “Combinación teocrática en Europa contra las libertades públicas, el poder y la independencia de las naciones civilizadas”, *Ibidem*, nº 40, Tomo VII, julio de 1827, p. 318-340, p. 325.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>442</sup> *Ibid*, p. 320.

Majestad más sensible, próximo más de la que parece, a lo que mis labios no tienen aliento para pronunciar”.

El ocaso del absolutismo monárquico encontraba una explicación incontestable en el hecho de que durante el Trienio “no ejerc[iera]n los ministros de la religión la influencia que antes de sus reales determinaciones”. Estas palabras provocaron la más profunda indignación de los colaboradores de *Ocios* por considerarlas “lesivas a la soberanía nacional” y “amenazantes a la persona del rey”. Pero estaban convencidos de que la conducta observada por los obispos rebeldes al orden constitucional, y de quienes las defendían en los periódicos, actuaban conforme a un plan concebido y orquestado desde la corte del Tíber:

“A no contar con sus auxilios, como más eficaces para el logro de la empresa por apoyarse sobre el prestigio divino que la rodeaba, y que presentándoles la decantada concordia del sacerdocio y del imperio, como el sólido sostén de sus coronas, logró amalgamar sus intereses con los reyes absolutos, y establecer con ellos una alianza que llevando por objeto oculto la depresión del pueblo y el ensalzamiento del poder temporal, al cabo concluiría haciéndole recaer en manos del clero”.<sup>443</sup>

Una vez logrado el objetivo de obtener el poder político, la jerarquía eclesiástica tenía la esperanza de poder utilizarlo para acabar definitivamente con los valedores del sistema constitucional. Para remarcar esta idea el autor recoge las palabras del prelado de Oviedo en las que se lamentaba de “la lenidad que con escándalo ejercen los tribunales con los reos acusados y convictos de alta traición a la religión y al trono”, en referencia directa a los liberales procesados a partir de 1823. Juzgaba el obispo que esa excesiva benevolencia provocaba un gran mal a la nación ya que “evidencia[ba] la incompatibilidad de la existencia de uno solo de estos criminales con la verdadera religión de Jesucristo”.<sup>444</sup> Esa era la doctrina que inspiraba las intenciones manifestadas por la Junta Apostólica de Madrid que, en una circular publicada el 26 de diciembre de 1826, había hecho un llamamiento al definitivo ajuste de cuentas con los liberales españoles:

“Nada más fácil que poner fuera de combate a los pocos liberales que abriga nuestro suelo. Nuestra propia seguridad, y lo que es más, el interés del altar y del trono exige esta medida con las víboras que abrigamos en nuestro pecho. No hay transacción, pacto, ni medida, que no nos traiga inmediatamente la ruina más deplorable, los defensores del altar y del trono, no pueden pisar el mismo suelo que los sectarios de la licencia; el que venza tiene que aniquilar a los vencidos: no puede haber cuartel”<sup>445</sup>

---

<sup>443</sup> Ibid, p. 337.

<sup>444</sup> Ibid, p. 324.

<sup>445</sup> Ibid.

Los emigrados españoles lamentaban con gran indignación y dureza que el clero apoyara ese discurso revanchista de depuración y exterminio del adversario. Y, haciendo las necesarias salvedades, denunciaban que los religiosos españoles estaban degenerando moralmente ya que

“por desgracia muchos de ellos, perdido hasta el pudor humano, quebrantan las promesas hechas a Dios en obsequio de su patria, y levantando el estandarte de la rebelión, a nombre de la Iglesia, predicán sangre, y en vez del evangelio de Cristo, que es la caridad, anuncian el alcorán del diablo”.

El origen de tal comportamiento se encontraba, no tanto en un afán excesivo por defender los derechos de la Iglesia sino en el “odio entrañado y rencoroso a los que no lisonjean sus intereses y ambición”. Y la animadversión que sentían contra los que consideraban enemigos les hacía actuar del modo que a menudo se pudo verificar en la década ominosa en la península, es decir, “enarbolando el estandarte de la fe, se convierten en ángeles exterminadores”.<sup>446</sup>

Este talante violento, a juicio de los exiliados, no era más que una burda expresión de lo que denominaban “curialismo”, lo que en esta investigación queda definido como clericalismo, un fenómeno que se consideraba extendido en España desde los albores del constitucionalismo moderno. Se juzgaba además que las desmedidas pretensiones de los adalides más enardecidos de los privilegios del Papa entraban en estrecha alianza con el despotismo político. Al menos esa era la opinión defendida por otro colaborador de la publicación liberal hispano-londinense cuyo contenido se está analizando en estas páginas:

“Desde el año de 1812 en que se publicó la Constitución, no he hallado uno siquiera, que siendo enemigo de las ilegales y modernas pretensiones de aquella curia, no sea juntamente amigo de la legal y primitiva constitución del reino. Por donde se trasluce con harta claridad que el curialismo eclesiástico es apoyo y fomento del despotismo político; y que mientras España y todos los estados libres por su constitución, no sacudan el yugo de la dominación curialística, corren riesgo sus derechos políticos”.<sup>447</sup>

Dicha hostilidad al régimen representativo se ponía de manifiesto con especial contundencia en casos particulares que afectaban a miembros del clero. Así, dos clérigos y diputados liberales españoles, Espiga y Muñoz Torrero, habían sido víctimas de la misma al no recibir la confirmación de sus nombramientos como obispos por parte de la

---

<sup>446</sup> “Si pueden sujetarse a la censura pública los procedimientos irreligiosos y antisociales del clero fanático”, *Ocios*, Tomo II, nº 22, enero de 1826, p. 51.

<sup>447</sup> “Incompatibilidad de la monarquía universal y de las usurpaciones de la curia Romana con los derechos esenciales de las naciones”, *Ocios de Españoles Emigrados*, Tomo II nº 8 noviembre 1824, p. 300.

corte romana: “A Espiga le negó las bulas de confirmación de arzobispo de Sevilla por un dictamen que dio en las cortes del año 1812 sobre la abolición del Santo Oficio. A Muñoz Torrero le negó las del obispado de Guadix por haber votado en las cortes del año 1820 la ley sobre regulares”. Dichas disposiciones, en fin, se valoraban como “no sólo anticanónicas, sino eversivas de la libertad legal de los congresos, y de la inviolabilidad de sus individuos”.<sup>448</sup>

No obstante, tres años más tarde se llegaba a la conclusión de que la participación de eclesiásticos en las cámaras parlamentarias no dejaba de constituir “un gran peligro”. Para conjurarlo debían darse dos condiciones que estaban ausentes en la España del momento. La primera quedaría insatisfecha hasta que “la nación española no reduj[era] al clero a los estrechos límites que el evangelio señala a su influencia”. La segunda constituía una defensa de los valores por los que se lucharían amargas batallas durante las décadas siguientes y se expresaba en los siguientes términos: “mientras una absoluta y benéfica tolerancia religiosa, no forme la base de las leyes fundamentales de la península: proscribiendo la idea de hacer dominante a un culto sobre los demás”.<sup>449</sup> Así pues, la evolución del pensamiento tolerantista español en el exilio llevaba a sus autores a revisar sus propias opiniones y a formular reflexiones que se distanciaban cada vez más del confesionalismo liberal.

Con todo, las nuevas posturas encontraban su justificación siguiendo las fórmulas tradicionales de enunciación y defensa de los principios. Esto es, mirando al pasado y vinculándose a él. En este sentido, lo más llamativo resultó ser su crítica a la política clerical, “curialista”, seguida por la jerarquía eclesiástica hispana. El error se encontraba en que ignoraba que los principios que servían de fundamento al derecho canónico eran los mismos que estaban presentes en la Constitución gaditana. Para demostrarlo se presentaban una serie de paralelismos que pretendían sentar palmariamente la validez de dicha aserción:

“1º En la Iglesia el Concilio general es superior al papa. En España el congreso nacional es superior al rey.

2º En la Iglesia el Papa y los obispos congregados en el concilio general, ejercen la potestad de establecer cánones. En España el rey con los procuradores del reino unidos en las cortes, ejercen la potestad de establecer leyes civiles.

3º El Papa debe guardar y hacer guardar en la iglesia los cánones. El rey debe guardar y hacer guardar en España las leyes.

4º En el Papa reside el poder ejecutivo de la iglesia.<sup>450</sup> En el rey de España reside el poder ejecutivo del reino.

---

<sup>448</sup> Ibidem, p. 304.

<sup>449</sup> “¿El establecimiento en España de una cámara alta o de un senado ofrece obstáculos invencibles?”, *Ocios*, Tomo III, julio de 1827, p. 301.

<sup>450</sup> El autor del artículo asegura que esta aserción está tomada literalmente del libro de 1415, *De modo uniendi*

5º El Papa debe proteger los derechos de todos los grados de la jerarquía eclesiástica. El rey debe proteger los derechos de todas las clases del reino.

6º El Papa como primado ejerce jurisdicción en toda la iglesia. El rey como monarca ejerce autoridad suprema sobre todo el reino.

7º La potestad espiritual puede conceder indulgencias según los cánones.

El rey puede perdonar reos y ceder indultos según las leyes.”<sup>451</sup>

No obstante y por desesperanzadora que fuera la situación por entonces, el proyecto curialista a la larga estaba condenado a un rotundo fracaso indefectiblemente. Al menos así lo creían los expatriados españoles que consideraban que sería derrotado por dos poderosísimos enemigos: la ilustración y a las “venturosas naciones” en las que prevalece la libertad civil, en velada alusión al Reino Unido.<sup>452</sup>

## **2. 5. El cumplimiento de la utopía reaccionaria**

La Década Ominosa quedó consagrada en la memoria liberal como el periodo en que la influencia política del clero de signo reaccionario alcanzó su cenit. No en vano, y ya en 1833, se publicaría una obra que se dedicaba exclusivamente a desvelar los vínculos existentes entre la restauración absolutista y el renovado protagonismo de las elites eclesiásticas. Lo hacía con el revelador título de *La España bajo el poder de la Confederación apostólica*. Esta asociación secreta, a juicio del autor, habría sido la responsable de la mayor parte de los desmanes y medidas represivas tomadas contra los liberales hispanos. Entre ellos se encontraban tanto él como el prologista de la obra, ambos anónimos. El objetivo expreso de la obra era demostrar una premisa de aplicación y alcance continentales: “persuadir que la influencia de los ministros de la religión, en los negocios civiles y sobre todo en la autoridad Real, es igualmente funesta y peligrosa a los príncipes y a los pueblos; por desgracia ella, más o menos ostensiblemente, se ejerce todavía en todos los Estados de Europa.”<sup>453</sup>

El objetivo expreso del libro era denunciar la existencia de un ambicioso partido político que servía a los ocultos planes clericales de dominación ilegítima e ilegal sobre las naciones soberanas. Con el libro se trataba, por consiguiente, de obtener un bien necesario para el disfrute de la libertad política para lo que se requería:

---

*et reformandi Ecclesiam*, obra del canonista francés Jean Gerson, tomo II, p. 163-164.

<sup>451</sup> “Incompatibilidad de la monarquía universal...”, p. 391.

<sup>452</sup> “Combinación teocrática en Europa...”, p. 312.

<sup>453</sup> *La España bajo el poder arbitrario de la Congregación Apostólica o Apuntes para la historia de este país desde 1820 a 1832*. Librería Europea de Baudry, París, 1833. Segunda edición. Considerablemente aumentada de la primera, expandida en los Estados Unidos, p. VI y p. VIII. La primera edición se publicó un año antes.



“Desenmascarar esta facción, que cubre sus ambiciosos proyectos con el velo de religión; hacerla conocer con sus propios hechos irrecusables; demostrar el objeto a que tiene, en todos tiempos y países; presentar a la vista menos perspicaz los hilos de la grosera trama que urde en España para dominar envileciendo, y gozar embruteciendo a los miserables pueblos; creemos que es un servicio, que no deben desdeñar los príncipes ni los pueblos, desempeñándolo con decoro y lealtad”.<sup>454</sup>

El problema alcanzaba una dimensión internacional y ecuménica, ya que el exceso de poder político de los eclesiásticos afectaba no sólo a los países católicos sino también a los ortodoxos y anglicanos. Valiéndose de medios espurios las diferentes iglesias oficiales alcanzaban en la Europa de la Restauración un ascendente completamente desmesurado y de fatales consecuencias:

“En Rusia está identificada con el soberano, domina en Alemania, esclaviza a Italia, despuebla la Irlanda, agita la Inglaterra (la aristocracia inglesa se debate por sostener las rentas y los fueros de la Iglesia, suponiendo que tocarlas sería violar los juramentos hechos por el rey, al paso que la nación, en la Cámara baja, sienta el principio, que las rentas de la iglesia son bienes del Estado), arrastara la España, aniquila el Portugal”

Incluso diez años después del envío de los Cien mil Hijos de San Luis, las propias autoridades seculares francesas se enfrentaban al mismo tipo de problemas con la Iglesia. Dos años después de la revolución de Julio y del sucesivo ascenso al Trono por parte de “Felipe Igualdad”, la hábil política clerical católica comenzaba a dar sus lamentables frutos también en la patria de la civilización moderna:

“Acecha a la misma Francia para aprovechar la ocasión de volver a ganar en ella el ascendiente perdido en julio (Acaban de obtener los eclesiásticos entrada legal en la dirección de Estudios; a la sombra el obispo de Mas se acaba de fundar un monasterio de benedictinos, a cuyo abad ha felicitado y animado por su santa empresa el famoso vizconde de Chateaubriand, partidario de la Santa Alianza y de Enrique de Berry; y dos magistrados de Rouen han sido destituidos por no haber asistido a más de una función eclesiástica)”<sup>455</sup>.

En su relato del caso español, el autor denuncia en primer lugar la infeliz intervención francesa en el restablecimiento del gobierno autocrático fernandino en enero de 1823 y su vinculación con los intereses eclesiásticos. Con fina ironía señala a continuación que gracias a esta operación a Angulema, “en pago Su Santidad regaló una espada bendita al ilustre caudillo del ejército francés, que repuso en España las autoridades apostólicas”.<sup>456</sup> También culpa del rumbo que tomaron los acontecimientos a la acción de ciertos ministros españoles. En especial a Calomarde, el “Polignac de España”, quien a su juicio había tenido una participación particularmente nefasta a través

---

<sup>454</sup> Ibidem, p. X.

<sup>455</sup> Ibidem, p. IX.

<sup>456</sup> Ibidem, p. VI.

de su “feroz y estúpida política galo-apostólica”.<sup>457</sup> El ministro, “el corifeo de la Congregación”, era acusado también de haber intervenido en la crisis política y sucesoria que se había abierto con la muerte de Fernando. Según su opinión, Calomarde no sólo estaba implicado personalmente en la formación de las facciones palaciegas, sino que además favorecía la del infante don Carlos por pura sumisión a los intereses de los apostólico-clericales:

“Como todos sus esfuerzos y poder apostólico los emplea, no solo contra los derechos del pueblo, sino contra los del trono de la sucesión directa de Fernando y de Cristina, para suplantarla por el infante Don Carlos su caudillo, y para ello tiene que luchar con los amigos de la monarquía legal, y con los de la ilustración y las necesidades del siglo, se halla por tanto dividida y debilitada esta facción, cuya predilección por don Carlos, príncipe recto y religioso, no depende sino de suponerle fanático y adicto a sus intereses, más que a los de España, y fácil de ser conducido por ellos”.<sup>458</sup>

El veredicto de las armas durante la guerra civil resultó claro: la Congregación, si es que tuvo algo que ver con el alzamiento carlista, había errado de nuevo. Y no porque el Pretendiente se opusiera a sus designios, sino porque sus ejércitos serían derrotados por los soldados cristinos tras siete años de lucha. Para este observador, el poder político del clero constituía el principal semillero de los problemas en España. Su visión, lógicamente, reflejaba los nuevos temores del bando liberal en la tensa situación política que marcaron los últimos meses de vida de Fernando VII. Las bases ideológicas de los apostólicos son descritas como una combinación de teocracia reaccionaria y antirracionalismo, ocultadora de una sistemática defensa de los principios y valores engendrados en el Antiguo Régimen y, por lo mismo, ajenos al bien común o el interés nacional descritos por el liberalismo:

“Reconociendo el clero el derecho divino de los reyes (el que reclama hoy don Carlos y niega don Fernando. Véase la correspondencia entre ambos príncipes en el presente año) y la supremacía de los papas, sabe bien que solo en ellos y para ellos puede apoyarse esta doctrina singular que impide a los príncipes y a los súbditos raciocinar; y aunque tal absurdo no lo enseñe el Evangelio, así lo pretenden persuadir, los que se valen de él para su interés particular”<sup>459</sup>

La protección de esos intereses exclusivos del cuerpo eclesiástico, de hecho, había sido el principal motivo de la resistencia y la subversión clericales frente a las autoridades constitucionales desde el inicio del Trienio Liberal, cuyo sistema podría haber perdurado más tiempo “si no se hubiese rozado con los intereses temporales de esta

---

<sup>457</sup> Ibidem, p. VII.

<sup>458</sup> Ibidem, p. VIII-IX.

<sup>459</sup> Ibidem, p. XII-XIII. Parte de la correspondencia entre Fernando y Carlos de Borbón se encuentra reproducida en Puga, María Teresa *Fernando VII*, Ariel, Barcelona, 2004, p. 170-186.

corporación numerosa y extendida por todos los reinos católicos”.<sup>460</sup> De este modo, la restaurada alianza Altar-Trono habría demostrado ser especialmente fructífera para la Iglesia y no tanto para la autoridad monárquica. A partir de 1823 se habría abierto un profundo movimiento de cesión de autonomía del poder secular en favor de la influencia eclesiástica en pago por el apoyo legitimador prestado a la monarquía absolutista. Las concesiones realizadas al “curialismo” apostólico se consideraban fuera de lugar e iban más allá de un mero resarcimiento de los daños ocasionados por las reformas liberales:

“Repuestos entrambos cleros con la adquisición de los bienes ajenos y con la facultad de alucinar, seducir, recompensar, y arredrar a los oprimidos, se multiplicaron a proporción de las concesiones y privilegios. Dueños del gobierno que erigieron, redoblaron sus esfuerzos, para que no volviese a salir de sus manos. Dispusieron y disponen a su antojo de todos los ramos de la administración pública, sin dejar ley o reglamento fuera del círculo de su arbitrariedad: empleado o persona que no tenía o espere de su odio, o de su favor: libro ni establecimiento que pueda ilustrar a los pueblos agobiados con la miseria, con el espionaje, con las proscripciones y con el terror que inspira la perfidia de su dominación, y la hipocresía de su imperio”<sup>461</sup>

La política fernandina, plegada al curialismo, había tenido consecuencias deletéreas para la libertad, la independencia y la dignidad nacionales. Se había llegado a un estado de postración ante una corte extranjera en la que “el territorio español [se había convertido en] una *colonia del clero*, y a su rey un prolegado de Roma, que exprime toda la sustancia de la nación y la oprime con el peso enorme de la ignorancia y de la superstición”.<sup>462</sup> Esa “colonización clerical” se había llevado a cabo mediante el establecimiento en España de “estas fuertes guarniciones acantonadas en todas las provincias para sostener las Encíclicas de Roma con las armas poderosas del púlpito y del confesionario”.<sup>463</sup> Estas imputaciones contra el clero subversivo, formuladas ya en la literatura satírica del Trienio, adquieren aquí un tono sistemáticamente político debido, sobre todo, a la interpretación que se hacía de algunas de las intervenciones armadas del clero y de sus justificaciones a posteriori:

“Posponiendo el lustre y la dignidad de la nación a la triste gloria de dominar en sus ruinas, empezaron su cruzada por degollar a sangre fría a un oficial y ocho soldados del regimiento de Cataluña, que sorprendieron el 29 de mayo de 1821 en el sagrado monasterio de Arlanza, apagando en sangre estas víctimas de la cruz de fuego, que voló a fascinar las provincias. En ellas gritaron que la religión estaba perseguida, designaron a los perseguidores, llenándolos de improperios y execraciones. Se titularon defensores de la fe. Sedujeron porción de miserables, deslumbrándoles con el sostenimiento del altar y del trono. Se apandaron con los resentidos. Hicieron causa común con presidiarios y salteadores

---

<sup>460</sup> *La España bajo el poder arbitrario*, p. 3.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 4-5.

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>463</sup> *Ibidem*, p. 46.

de caminos. Obtuvieron muy pronto el apoyo y la cooperación activa del gabinete francés, identificado con su causa. Estrecharon sus relaciones, lisonjearon los principios adoptados por la Santa Alianza en los memorables Congresos de Aix-la-Chapelle, Troppau, Laybach y Verona”<sup>464</sup>

Las conexiones de la política exterior vaticana con la erección del sistema de relaciones internacionales de la Restauración europea, diseñado por Metternich y consagrado en los acuerdos multilaterales alcanzados en los citados congresos, apuntaban al objetivo común de abatir las fuerzas de la revolución. Además, a la hora de enfrentarse con sus enemigos, en España los clérigos levantiscos no habían dudado en coaligarse con delincuentes de todo tipo.<sup>465</sup> Para justificar su actitud subversiva antiliberal y la acción política del clero reaccionario hispano durante la Década Ominosa siguió inspirándose directamente en las fuentes de la teología política restauracionista: “la dispersión de estos soldados que reconocen a Roma por patria común, como les enseña el ilustrísimo Devoti en sus instituciones canónicas y que no están sujetos a la potestad secular, como dice el cardenal Pallavicini”.<sup>466</sup>

Al margen de la interpretación dada por el autor de *La España*, resulta evidente que los beneficios de su alianza con Fernando VII estuvieron, sin embargo, muy condicionados por su utilidad instrumental a la instauración de la plena potestad regia en 1823. Sólo en correspondencia a su decidido apoyo político al absolutismo obtuvo la Iglesia la rehabilitación y aumento de sus antiguos privilegios.<sup>467</sup> Así, por el decreto de 22 de julio de 1824, quedaba reconocido que “la recompensa debida a los servicios hechos por el clero de España en la última desgraciada época de los tres años y la falta de ministros que causó en las iglesias la furiosa persecución que sufrieron del gobierno revolucionario, hacía necesaria la provisión de prebendas y oficios eclesiásticos”. A renglón seguido, sin embargo, se recordaba en tono justificativo que dicha medida contravenía la legislación prerrevolucionaria, única vigente tras la ocupación francesa de 1823, reconociendo su conveniencia:

“No sería político adoptar en las presentes circunstancias la medida de suspender la presentación de estas prebendas y beneficios eclesiásticos por los dos años que estaban prevenidos en el decreto librado por Su Majestad

---

<sup>464</sup> Ibidem, p. 47-48.

<sup>465</sup> De hecho se cita un artículo del diario londinense *Morning Chronicle* del 10 de agosto de 1823 según el cual “que nada era más natural que ver a los frailes y monjes de España capitaneando las cuadrillas de bandoleros con el deseo de volver a la antigua holganza”. Ibidem, p. 54.

<sup>466</sup> Ibidem, p. 46-47.

<sup>467</sup> Una idea que el autor expresaba usando los siguientes términos: “De estos motivos políticos, o de esta condición servil del gobierno han salido numerosas promociones publicadas en casi todas las gacetas, llenando los coros de las iglesias catedrales de eclesiásticos imberbes, corrompidos o estúpidos; y de esta dependencia del clero han salido todas las demás providencias con que ha sido halagado y satisfecho”. Ibidem, p. 113

a 5 de agosto de 1818, época de toda la plenitud de sus derechos y en que podía haber más necesidad de proveer estas piezas por ser mayor el número de aspirantes, supuesto que no había llegado la furiosa persecución que causó la falta de ministros en las iglesias”.

De nuevo se recurre al término “persecución” para calificar la política religiosa liberal legitimando con su uso la toma de posición hostil al régimen constitucional por parte del clero católico. Por otra parte, la Corona ejercía su tradicional derecho de protección a la Iglesia en España, abordando aspectos centrales de su disciplina exterior sin tener que recibir las presiones ejercidas por un buen número de obispos contra las reformas liberales. Es decir, la jerarquía de nuevo había aceptado de buen grado el método seguido por la restauración religiosa fernandina y lo hacía, como ya se ha visto, considerándola un justo premio a su crucial colaboración en la lucha por la restauración del absolutismo.

Pero el autor añadía que tras esa victoria en España el partido apostólico había seguido movilizando recursos de todo tipo con el objeto de lograr su objetivo último: apuntalar el poder absoluto del papa-rey. Las supuestas características del oculto plan de los clericales romanistas eran descritas pormenorizadamente:

“Todo lo que obste a persuadir que el papa es el obispo de todo el mundo y los obispos y arzobispos sus oficiales: el señor absoluto de todos los beneficios, sin obligación de cumplir por su parte los concordatos; que sin consentimiento de los patronos puede gravar las iglesias con pensiones perpetuas, porque tienen un dominio pleno aun en las concedidas por los príncipes seculares, y demas que enseña el cardenal de Luca, en el *Teatro de la Verdad y de la Justicia*, se llama entre los curiales atacar la libertad y jurisdicción eclesiástica.

Todo lo que no sea creer que el papa tiene un dominio celestial sobre la tierra: que todo o que puede esta *jus, supra jus et contra jus*: que sus interpretaciones valen más que los dichos de los santos padres y sus sentencias más que la de decisiones de los concilios: que hace derecho lo que no es y puede mudar las naturaleza de las cosas; su potestad absoluta puede hacer algo de la nada, que el obispo universal y juez de todos los mortales; que en él sólo reside toda la plenitud de la potestad y el principado de todas las iglesias; que puede constituir dos obispos en un obispado; que en causa beneficios su voluntad es la razón y su potestad la causa; que sin ella puede privar a cualquiera de su beneficio y dispensar en el derecho positivo. Que el príncipe de los príncipes y el señor de los señores, pudiendo romper la guerra contra los que no obedecen sus mandatos; destronar emperadores, absolver a sus súbditos del deber del juramento de fidelidad, destruir y privar de su dignidad a los jueces seculares y todo lo que demás que se hallan exoneradas las decretales en los comentarios de Próspero Fagnano”<sup>468</sup>

---

<sup>468</sup> Ibidem, p. 185.

Se consideraba que dichas ambiciones eran no sólo potencialmente lesivas a los derechos de las naciones, sino incluso a los de la propia Corona. En este sentido, Fernando habría cometido el error de confiar en ministros que servían los intereses de Roma con mayor celo que los suyos. Hasta el punto de perjudicar al monarca en materia tan delicada como lo era la pérdida de las antiguas colonias y la administración eclesiástica de las nuevas repúblicas independientes. Ese fue el caso del canónigo Víctor Sáez, quien el 20 de octubre de 1823 ordenó que se cantara un solemne *Te Deum* “con repiques y luminarias” en todas las iglesias del Reino para

“La exaltación del mismo papa, que confirmó y expidió sus bulas a los obispos y arzobispos presentados por las nuevas repúblicas de la América, hollando sus propias decisiones, dando este golpe mortal a las esperanzas de la nación, a la soberanía y patronato especial y exclusivo de los reyes católicos, y al mundo ilustrado otra prueba irrefragable del carácter y estabilidad de sus principios”.<sup>469</sup>

La puesta en práctica de esos principios curialistas había sido la causa principal de la mayor parte de las calamidades por las que había atravesado España durante los diez años de restauración absolutista. El problema encontraba su origen en la excesiva influencia de la camarilla palaciega que aconsejaba al monarca y, en especial, en su líder Calomarde. Se denuncia que la conducta de los ministros había carecido completamente de espíritu patriota en los momentos de mayor emergencia y que, al haber basado la autoridad civil sobre fundamentos ilegítimos, resultaban también responsables de haber hundido al país en la ruina económica, moral y cultural:

“Pero todo el saber, todo el afán de Calomarde y sus compañeros se ha reducido a deslumbrar al monarca con la ostentación y brillo de una Corte iguala a la de Enrique el Impotente, a separar sus ojos del aspecto lánguido de la miseria: a desviar sus oídos del clamor incesante de los pueblos: a acercar su boca a la mentira: a alejar su cuidado del término de las calamidades públicas: a obstruir los conductos de la prosperidad, a cerrar las puertas del saber y abrir las de la molicie, corrupción y barbarie, atropellando leyes, costumbres, razón, humanidad, y pretendiendo así sostener el trono, sin considerar que la buena fe, la verdad, la ilustración y la justicia son los cimientos del edificio moral y político todo gobierno permanente”.<sup>470</sup>

Los pésimos resultados de los gobiernos de la Década derivaban además de su particular “pecado original”, es decir, de su completa dependencia del poder teocrático: “que su honor, sus destinos y su existencia no tienen más apoyos que el favor, ni más dependencia que la que conviene al interés y poder arbitrario de la teocracia”.<sup>471</sup> Ese poder además extendía sus ramificaciones por todo el territorio hispano ya que “no hay

---

<sup>469</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>470</sup> Ibidem, p. 277-278

<sup>471</sup> Ibidem, p. 278.

ciertamente en España pueblo grande ni pequeño que pueda considerarse libre de su influencia destructora”. De modo tal, que todos los ciudadanos había sido víctimas de sus manejos y por lo mismo estaban en situación de denunciar sus efectos sobre la situación del país:

“No hay español que no la sienta y que no pueda decir a los ministros de Fernando: ella os ha llevado con la condición y seguridad de presidir en vuestros consejos que no han sido más que el órgano de sus deliberaciones: sometidos a ellas, os habéis negado a todo sentimiento de equidad, a todo deber de justicia. Habéis hollado las leyes y los derechos más sagrados. No habéis pensado más que en vosotros mismos. Habéis animado y sostenido la discordia por labrar en ella vuestra fortuna y la desgracia de los que pudieran hacer sombra a vuestro esplendor y de los que creísteis rivales de vuestra ambición”.<sup>472</sup>

Se insiste también en la idea de que la depuración de las elites políticas y administrativas que había proseguido a la invasión de 1823 era deudora de las líneas marcadas por los principios teocráticos. El poder clerical no sólo había logrado reorganizar el poder civil en el terreno de las ideas, sino que sus representantes se habían instalado en los centros administrativos de primer nivel. Ellos serían los encargados de determinar la probidad político-moral de todos los candidatos a ocupar cargos de cualquier rama de la administración pública. Al marginar cualquier tipo de consideración ajena a su afinidad ideológica con los dogmas político-religiosos de la reacción, ejercieron dicha labor durante la Década Ominosa con los más lamentables resultados:

“Pudiendo asegurar con verdad que no se ha conferido o confirmado desde 1823 a 1832 destino militar, civil o municipal, sin que el clérigo o el fraile haya calificado previamente al agraciado. Y como en estas calificaciones se atienda solo al empeño en sostener los abusos cubiertos con el velo especioso del altar y del trono, es fácil hacerse cargo de la calidad de los nombrados: del estado de la administración que se les confía: de los sufrimientos del pueblo y de la posición inerme y precaria del trono”.<sup>473</sup>

Las atribuciones recibidas por el clero en materia de calificación de candidatos no cesarían en 1833. Al contrario, hasta 1869 el clero conservó sus atribuciones de arbitraje moral previo a la entrada al servicio de un Estado que buscaba edificarse sobre bases

---

<sup>472</sup> Ibidem, p. 279.

<sup>473</sup> Ibidem. El autor añade en una nota final que las consecuencias de dicha actitud del clero hispano podrían ser las mismas que había tenido en Francia, donde la represión había sido el único medio eficaz para mantener el buen nombre del clero: “Apoderado el clero del gobierno temporal del reino con el apoyo y esfuerzos de la Congregación que dirigía el gabinete de Su Majestad Cristianísima, adoptó en todos sus actos el *qui non est mecum, contra me est*; y así se ve en ellos el empeño constante de sostener su partido a toda costa, proscribiendo y arruinando al otro. Y como en todos sus Consejos y deliberaciones se repite la aceptación de personas bajo el tema del altar y el trono, en vano pretende alejar por medio del castigo el desprecio con que se hable de los ministros de la religión”, Ibidem, p. 405-406.

liberales pero que recurría a los ministros católicos para efectuar operaciones que resultaban de su plena competencia. Así, las cartas de recomendación y de aprobación firmadas por los párrocos se convirtieron en una condición sine qua non para ocupar cargos públicos, sobre todo en el campo de la administración judicial.<sup>474</sup>

La muerte inminente de Fernando y su decisión de nombrar heredera a la princesa Isabel, sin embargo, amenazaba la obra que el partido curialista. A juicio de este exiliado, ese era el motivo por el

“Que se declara[ba] decididamente por el infante don Carlos, educado en su escuela, y a quien reputan, quizá exageradamente, no sólo identificado, sino fanatizado hasta el extremo de proponerse restablecer aquel horrible tribunal, de dolorosa memoria: “Que la clerical maña, Santo Oficio (¡A quemar!) llamó en España”. Así pretenden sostener el Estado, al modo que la soga sostiene al ahorcado”.<sup>475</sup>

Por fin, el supuesto objetivo de la llamada “facción teocrática” seguía siendo el de querer manipular e intervenir no sólo en los procedimientos administrativos ligados a la puesta en vigor de las normas, sino intervenir en los centros de generación de las mismas. No bastaba con ejercer una amplia influencia informal y alegar sobre la persona del rey y de su candidato a la sucesión, sino que supuestamente los clericales seguían preparándose para un asalto al poder:

“Para sofocar, contrastar y contener las leyes del siglo que son las de la naturaleza, unas en todos los tiempos, climas y países, las que han tomado su curso en este siglo, cual un torrente impetuoso. Estas leyes quieren que goce el que trabaja, y que se honre y favorezca por la sociedad a los que trabajan, discurren y se afanan para ella, y que se odie a abomine a los que trabajando contra ella, y para vivir a su costa, profundizan la ignorancia, siembran la división, estimulan la dilación, y propagan la miseria y la desgracia entre los individuos de una misma familia, cuyo interés común y perfectamente sentido, es la felicidad general, necesitando de la *libertad ordenada*, como medio de alcanzarla y poseerla”.<sup>476</sup>

Esa “libertad ordenada”, llamada en Londres “el justo medio”, sería la inspiradora del tipo de liberalismo doctrinario y moderado que pronto se convertiría en la bandera del partido que tomaría el poder en España tras el ascenso al trono de la Regente María Cristina y que dejaría su impronta en las medidas adoptadas posteriormente durante el reinado de Isabel II.

Para recapitular cabe señalar que el agitado fin de la monarquía fernandina estuvo marcado por un fuerte intervencionismo clerical en la política y la administración hispanas. Esta peculiaridad, posiblemente exagerada por algunos de sus observadores liberales en

<sup>474</sup>Cf. Fernando MARTÍNEZ PÉREZ, *Entre confianza y responsabilidad: la justicia del primer constitucionalismo español (1810-1823)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

<sup>475</sup> Idem, p. 413.

<sup>476</sup> Idem, p. 414.



el exilio, confirió un carácter singular a la Restauración en España. La lucha contra la revolución inspiraba, no obstante, las políticas seguidas por la mayoría de los monarcas europeos. Un objetivo que les acercó a las posturas sostenidas por las diversas Iglesias oficiales del continente y a sus ministros recurrieron para apuntalar las bases de sus recuperados o recién estrenados tronos. La profundidad y extensión de esta cooperación interesada adquirió diferentes cotas en los diferentes estados, pero a juicio de los publicistas liberales el connubio clerico-monárquico se encontraba en la raíz de la creciente descrédito en el que estaban cayendo los miembros del clero.

El caso español, en segundo lugar, vino a mostrar que la mera resurrección de la alianza del Altar con el Trono estaba muy lejos de satisfacer las demandas económicas, sociales y políticas de la parte más activa de la nación. Consciente de este hecho, Fernando VII seleccionó un personal político que procuró reformar parte de la administración creando nuevos cuerpos. Durante la Década Ominosa se alumbraron novedades legales y administrativas como el Código de Comercio de Sanz de Andino, la Ley del Presupuesto o la apertura al público del Museo del Prado. Pero la reforma administrativa ya no resultaba posible sin un cambio político. El reformismo de los afrancesados recuperados por el Borbón felón fue incapaz de contener los embates de las elites cercanas al liberalismo.

En suma, el decenio de 1820 supuso un vuelco importante en la situación política y religiosa hispana. Iniciado con el triunfo del levantamiento insurreccional iniciado en Cabezas de San Juan y el restablecimiento de la Constitución gaditana, se cerró con la crisis final de la monarquía fernandina y con el endurecimiento de las políticas represivas antiliberales. En todo ello el clero jugó un papel decisivo. Habida cuenta de que la postura oficial de la Iglesia fue de franco compromiso con el régimen restaurador, una parte muy activa del clero procuró aumentar entre la masa de los fieles el desprecio por los principios y las ideas liberales. Esa estrategia hizo crecer la distancia existente entre las clases medias ilustradas y las jerarquías eclesiásticas fernandinas, que manifestaron con mayor claridad sus inclinaciones ultrarealistas que ya había defendido en 1814. Como se ha quedado ilustrado aquí, los prelados españoles ligaron su suerte a la de la monarquía absolutista y desde 1823 vieron cumplido el sueño del padre Vélez en el que las causas del Altar y del Trono parecían ser una y la misma. Ahora bien, la conservación del poder por sí mismo y la represión del adversario demostraron ser completamente insuficientes para asegurar la estabilidad política y social del país. Dicha identificación con el absolutismo no pasó inadvertida y sería determinante en la aparición de nuevas expresiones de violencia anticlerical.

Una vez que se produjo la muerte del monarca se desataron las tendencias que estaban larvadas en su corte durante el último periodo de su reinado, provocando una profunda división entre antiguos aliados. El nacimiento de una princesa heredera, en lugar del deseado primogénito, vino a dificultar aún más el tránsito a un sistema político más participativo. De nuevo los valedores del realismo ultramontano provocarían situaciones de inestabilidad y conflicto armado entre la población civil. Los aguerridos defensores de las posturas políticas más reaccionarias, encarnadas en el infante don Carlos, se sublevaron contra la voluntad de Fernando VII y negaron toda legitimidad a su segundo testamento. A su lado, como cabía esperar ya desde meses antes, encontrarían las voces y la capacidad de movilización de algunos sectores del clero

### Capítulo 3. Tiempos de guerra, revolución y martirio (1834-1843)

De 1833 a 1843 se produjo en España el definitivo impulso a la revolución liberal, con la desamortización como hito fundamental en la legislación española y epicentro del debate político. Esa década estuvo marcada también por la conversión del partido apostólico de la corte fernandina en el sostén del legitimismo carlista, cuyas reivindicaciones serían el detonante de una larga guerra civil (1833-1840). En este capítulo se da cuenta del modo en que se produjo el surgimiento de posiciones extremas como el carlismo o el anticlericalismo violento en torno a un elemento central de la configuración identitaria y cultural de la naciente nación hispana como era la definición del papel político y social de las instituciones católicas. El debate ideológico que generó la guerra civil española tuvo un claro impacto internacional como demuestra la formación de la Cuádruple Alianza y la ayuda económica prestada a los isabelinos por parte de Francia e Inglaterra.<sup>477</sup> Para conocer mejor las dimensiones nacionales del conflicto se analizará en el primer apartado el apoyo prestado al carlismo por una parte importante de la jerarquía eclesiástica. El segundo se centra en la emergencia de la violencia como factor determinante del conflicto clerical-anticlerical al que dio pie el compromiso confesional del estado. Así pues, como sucedió en otras latitudes y momentos, el intervencionismo estatal estuvo desafiado por dos frentes. Si por un lado encontró la oposición de un clero intervencionista y movilizador de la causa contrarrevolucionaria; por el otro también hubo de hacer frente a las bandas de mujeres y hombres armados que entre 1834 y 1836 ejecutaron acciones violentas contra las personas y los bienes del clero. El enfoque aquí empleado pretende enriquecerse del análisis paralelo del proceso bélico desencadenado por la aparición del carlismo y de la puesta en práctica de las políticas desamortizadoras y exclaustadoras liberales. El estudio de la tríada anticlericalismo-carlismo-secularización material del clero es el eje fundamental de la evolución española desde el regalismo hasta el primer proyecto de Iglesia Nacional, que se examina en la última parte del capítulo.

---

<sup>477</sup> Véase Jacques DROZ, *Europe between Revolutions 1815-1848*, Fontana, Glasgow, 1967, p. 235-236.

### 3. 1. Carlismo y clero

La muerte de Fernando VII implicó la polarización de las facciones de la corte de Madrid. El dilema sucesorio dio paso al conflicto en que lo que estaba en juego era el grado de compromiso con las reformas liberales que el difunto rey había rechazado sistemáticamente con el apoyo del partido apostólico. En el otro polo se encontraban antiguos afrancesados y liberales tibios, como Martínez de la Rosa, que pugnaban por alcanzar algún tipo de compromiso con el ideario liberal. La jerarquía eclesial, con la memoria fresca de sus amargas experiencias bajo los gobiernos constitucionales, pronto tomaría posición por el primero de los partidos. Por otra parte, el hermano del difunto rey, el infante Carlos María Isidro, pronto pasó a personificar esas tendencias antiliberales y a encarnar las esperanzas de los restauradores de la monarquía absoluta. El carlismo acababa de nacer.<sup>478</sup>

Uno de los primeros textos que recoge la que sería la postura del clero carlista fue obra del obispo de León, Joaquín Albarca. Ya el 1 de junio de 1833 envió una carta de protesta a Fernando VII en la que se manifestaba abiertamente contrario al Real Decreto de 4 de abril por el que el rey moribundo había expresado su voluntad de que los prelados jurasen en Cortes fidelidad a la futura reina Isabel II. A esas alturas a ciertos prelados cercanos a la Corte les resultaba evidente que tras la opción por la sucesión femenina había una cierta vocación de compromiso con los sectores reformistas.

El obispo inicia su misiva recordando que el rey Felipe V había reinstaurado en 1713 la Ley Sálica, que hasta entonces sólo había tenido vigencia en el Reino de Aragón, “aunque no se rigió por ella”. La supuesta vigencia de dicha ley, también recogida en las Leyes de Partida de Alfonso X, y los principios que la sostenían, provocaban la indignación del prelado ante la decisión regia de abolirla: “la unión de todos estos principios y reflexiones me hieren vivamente y se me presentan con un golpe de luz que yo no puedo resistir”. En consecuencia, Albarca había decidido escribir a un Fernando VII moribundo

“Para pedir respetuosamente a V.M. su Alta Licencia y con su augusta venia suplicarle se digne suspender la ejecución de los decretos de 4 abril y que no tengan relación con la Jura de S.A.M. la Sra. Infanta, y que V.M. medite pidiendo copiosas luces al Cielo, algún medio legal y decoroso para todos, con el que pueda dar otro giro y concluir bien este grave y delicado negocio, grave y trascendental para la España y quizás más para la Europa toda”<sup>479</sup>

---

<sup>478</sup> Sobre esta evolución véase Josep FONTANA *De en medio del tiempo. La segunda restauración fernandina, 1823-1833*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 257-300 y del mismo autor *La época del liberalismo*, Historia de España, Crítica-Marcial Pons, 2007, 142-146.

<sup>479</sup> “Carta de Joaquín, obispo de León, al rey Don Fernando VII”, ASV, Parte Moderna, ANM, 284, ff. 11-13, f. 11.

Esta invitación a modificar las decisiones regias se acompañaba de una solicitud personal del obispo para que se le eximiera de la prestación del juramento ante las Cortes de la todavía infanta. En los últimos párrafos de su carta, el prelado empleaba la argumentación jurídica para reforzar su postura a favor del candidato varón. Para hacer partícipe de su postura al rey Fernando y en ausencia de mejores consejeros concluía su carta asegurando “pues si el Cielo no da a V.M. un varón la serie de mis reflexiones me hacen reconocer con un derecho perfecto al S.A.R. el Señor Infante Don Carlos, y después de estos los demás contemplados por la ley de Felipe V”.<sup>480</sup> Dicha postura sería tomada por otros prebostes eclesiásticos renuentes a aceptar el contenido del segundo testamento del rey, alentando de este modo la difusión del sentimiento contrario al Gobierno designado posteriormente por la Regente.<sup>481</sup>

Gregorio XVI, por su parte, mantuvo durante la guerra una intensa relación epistolar con el Pretendiente. Como señalara en su momento Julio Gorricho, el infante don Carlos despertó en el pontífice la esperanza de obtener una verdadera restauración católica en España.<sup>482</sup> No eran ensoñaciones ni quimeras sino que el ánimo del Papa debió conmoverse al leer las promesas de renuncia a las regalías que hizo el Pretendiente el 15 de enero de 1837, cuando en una carta le anunciaba su programa de gobierno en materias religiosas:

“Hoy formalizo mi resolución de restituir a la Iglesia, en cuanto esté de mi parte, todo su brillo y su esplendor. Derogaré las leyes que casi han aniquilado su inmunidad personal; prohibiré los recursos de fuerza; trataré con Vuestra Beatitud sobre la enseñanza de la doctrina en las universidades; aboliré las gracias del escusado, el noveno, medias anatas y tantas otras gabelas desconocidas de nuestros mayores y que ningún beneficio hayan traído al real erario”

Un proyecto que, de haberse cumplido, hubiera significado el completo desmantelamiento del régimen jurisdiccional que habían puesto en pie los distintos gobiernos españoles desde el reinado de Carlos III, además de la puesta a disposición de la Curia de una ingente cantidad de recursos del Estado. Pero cabe recordar que Don Carlos y sus colaboradores más cercanos jugaron la carta de sacralizar su causa y convertir aquella guerra civil en una cruzada. De hecho, ya en agosto de 1835, un Real Decreto del Pretendiente había nombrado a la Virgen de los Dolores “Generalísima de los Ejércitos carlistas”.<sup>483</sup> Además de sus evidentes implicaciones simbólicas y de constituir

---

<sup>480</sup> *Ibidem*, f. 13.

<sup>481</sup> La postura ambivalente de Gregorio XVI ante la contienda hispana queda bien reflejada en su epistolario con don Carlos. Véase Julio GORRICO MORENO “El pretendiente Carlos V y el papa Gregorio XVI”, *Anthologica Annua*, 1962, (10) 731-741

<sup>482</sup> Julio GORRICO MORENO “Algunos documentos vaticanos referentes al pretendiente Carlos V (1834-1842)” *Anthologica Annua*, 1963, (11) 339-365

<sup>483</sup> Cf. Giulina DI FEBBO, *La Santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista*, Icaria, Madrid, 1987, p. 35.

un nuevo caso de patrimonialización partidista de un elemento primordial de la devoción católica hispana, medidas de este tipo vendrían a remachar ese compromiso restaurador.<sup>484</sup>

Esa influencia del clero sobre la facción carlista fue juzgada excesiva incluso a juicio de algunos mandos del ejército del Pretendiente. Como ejemplo sirvan también las reflexiones del general Cabrera, que desde su exilio en Francia llegaba a acusar de la ulterior derrota militar carlista al excesivo peso de los prelados sobre las decisiones de Carlos V. El redactor de sus memorias de la guerra civil lo expresaba, citando a Cabrera, en términos tan rotundos como los que siguen: “Los cimientos de nuestro ejército se han barrenado por el alto clero que había logrado apoderarse del corazón del Rey”<sup>485</sup>.

Además de estas connivencias con las más altas esferas se dio asimismo una colaboración directa por parte de los sectores inferiores del clero. Al menos eso parece indicar la existencia de disposiciones aprobadas *ad hominem* contra el clero rebelde desde el principio mismo de la guerra. En fecha tan temprana como marzo de 1834, el ministro de Gracia y Justicia, Nicolás María Garelli, se vio conminado a dictar un Reglamento para reprimir su participación en la contienda, castigando a los “eclesiásticos regulares que tomen parte activa, fomenten o protejan la guerra civil”. El *Reglamento* fue la respuesta a las denuncias enviadas al ministerio por particulares y por los jefes políticos de varias provincias, fundamentalmente los de Valencia, Navarra y el País Vasco. En cumplimiento de esta ordenanza, serían cerrados todos los conventos en los que más de un sexto de los frailes se hubiera fugado de la casa para unirse a las fuerzas sediciosas. Lo mismo sucedería con los conventos en los que el superior se hallara ausente sin causa justificada. En ambos casos, se procedería inmediatamente a la incautación de sus bienes y rentas por parte de las autoridades locales. Igual procedimiento se seguiría contra los conventos cuyos superiores “no [dieran] parte del prófugo a las 24 horas, o no [abrieran] el proceso” contra el mismo. También serían clausuradas las casas de religiosos en “los casos de ocultarse pertrechos de guerra y de celebrarse juntas clandestinas”. Los prelados quedaban obligados a denunciar dichas maniobras, de tal modo que las comunidades se disolverían sólo cuando tras la correspondiente inspección se pudiera probar que la ocultación o la conspiración se estaban dando “con noticia y connivencia suya; esto es por libre consentimiento”<sup>486</sup> de los mismos. La reclusión o el exilio eran las medidas previstas para los culpables de cometer un delito de subversión.

---

<sup>484</sup> Casos similares se dieron en el sanfedismo napolitano o en el miguelismo portugués.

<sup>485</sup> *Folleto titulado* Cabrera en Francia. *Rápida ojeada. Composición del capitán de Infantería D. Isidro Egea, uno de los refugiados españoles del depósito de Le Puy*. Le Puy, Julio de 1840.

<sup>486</sup> “Carta del nuncio Tiberi al ministro de Gracia y Justicia Garelli”, 31-III-1834. ASV, Parte Moderna, ANM, 174

El *Reglamento*, como cabía esperarse, fue duramente condenado por los más altos representantes de la Iglesia en España. El día 31 de marzo el nuncio pontificio envió una carta de protesta al ministro Garelli por orden del Papa. Se abría la misiva con el reconocimiento de las responsabilidades en las que habían incurrido los clérigos sediciosos, admitiendo la gravedad de la situación y aceptando la pertinencia de la adopción de medidas severas. Tiberi afirmaba que “los últimos atentados de unos clérigos y regulares hayan sido de la mayor trascendencia, perversidad y malicia, cuando han precisado a la católica, justa y piadosa Reina, que con tanto acierto gobierna, a adoptar medias extraordinarias y rigurosas”.<sup>487</sup> Ahora bien, el representante de la Curia cuestionaba su extremo rigor, preguntándose si dichas disposiciones no eran “acaso contrarias a la materna consideración, bondadoso corazón que la distingue, y a la protección que ella dispensa a uno y otro clero y a la Iglesia”.<sup>488</sup>

Las dudas y el consecuente rechazo de las mismas tenían un doble origen. Por un lado, el nuncio consideraba que el reglamento imponía a los prelados una tarea de muy difícil cumplimiento a causa precisamente de la coyuntura bélica y de las situaciones de hecho que podían plantearse:

“Si los delitos son personales; si la penas regularmente hieren tan sólo a los culpables, el Cardenal Pro-Nuncio de Su Santidad observa con dolor, que la falta del Prelado Local, sea por negligencia en dar parte de la fuga de un religioso, o en comenzar los procedimientos contra el prófugo, sea por la connivencia en receptar pertrechos de guerra y vestuario, sea en tolerar la celebración de juntas clandestinas, cuales no es dable, a veces, de impedir, a motivo de una violenta fuerza superior”.<sup>489</sup>

Por otro lado, lo que mayor perplejidad provocaba era que en tales situaciones se pudieran incautar los bienes de las comunidades. Tiberi se manifestaba contrario a las confiscaciones presuponiendo que el Gobierno haría pagar a justos por pecadores. Pero sobre todo porque dicho patrimonio no era de titularidad personal del imputado en el proceso por rebelión, sino porque eran bienes de propiedad eclesiástica, pertenecientes a una entidad moral como las comunidades religiosas. Este tipo de propiedad estaba además sujeta a una especial protección por leyes de derecho común todavía vigentes. El nuncio hacía hincapié además en la enorme dificultad de que los prelados ejecutaran la misión encomendada:

“No expone al reo, responsable del crimen a la absoluta, e instantánea pérdida de los bienes muebles e inmuebles que de alguna manera le pertenecen; mas a la Orden Eclesiástica propietaria, Orden admitida ya con sus Estatutos, autorizada, según ley a conservar el dominio, aunque inocente, aunque los Superiores Generales dóciles a los mandatos, hayan enviado sus comisarios, y cuiden con tanto

---

284, ff. 642-643. El Reglamento se conserva adjunto a la carta del nuncio.

<sup>487</sup> Ibidem.

<sup>488</sup> Ibid.

<sup>489</sup> Ibid.

celo, y vigilen sobre los religiosos, que son un muy crecido número; tan diversos de clase, de genio, y de educación.”<sup>490</sup>

Roma asimismo consideraba intolerable que se decretase el cierre de los conventos y de las iglesias anejas a los mismos. Se señalaba insistentemente que semejante proceder provocaría “el daño del culto”. Según Tiberi el “provecho espiritual de los pueblos” les daba derecho a “reclamar la asistencia de los regulares”, por lo que éstos se podían oponer a que se “disponga de los ornamentos y se enajenen las Iglesias mismas”. Estas afirmaciones se enlazaban con las reclamaciones “respetuosas y enérgicas contra las decretadas supresiones” que no debían realizarse “sin la intervención de su santidad”. Resoluciones similares habían sido ejecutadas en los tiempos de la invasión napoleónica y ya por entonces habían sido “mal vistas por la Magnánima y devota nación española”. Asimismo, la medida se consideraba potencialmente nociva para los intereses políticos de la Reina, ya que su adopción podía favorecer la emergencia de un estado de opinión contrario a su Gobierno. Por lo tanto, el embajador pontificio se permitía darle un consejo al Gobierno de la Reina, que tenía algo de aviso ya que dichas supresiones podrían dar la oportunidad a sus enemigos de “imaginar calumnias, a quienes engañosa apariencia serviría de apoyo”.<sup>491</sup> Como, de hecho, sucedería poco después.

La respuesta del ministro Garelli al nuncio llegó casi un mes más tarde, tras haber podido comprobar que la marcha de los acontecimientos y la estabilidad del Gobierno Cea no permitía relajar las medidas represivas contra el clero levantisco. La defensa del *Reglamento*, no obstante, se acompañaba de algunas consideraciones que confirmaban las profundas diferencias de los gobiernos de Roma y de Madrid. Garelli mostraba su satisfacción por el hecho de que el nuncio aceptara la gravedad del momento y la adopción de las “necesarias medidas fuertes, y bastantes al importantísimo objeto de la salvación del Estado”. La severidad de las medidas venía justificada también por la necesidad de conservar “la salud de los pueblos” en un momento en que “algunos díscolos, colmados de beneficios por su hipócrita adhesión al Monarca, se han declarado en abierta rebelión, y han sumido la Nación en los horrores de la guerra civil”.<sup>492</sup>

Para decepción del ministro la conducta observada por un sector importante del clero no se había correspondido en absoluto con sus expectativas. Ante la difusión de la rebelión contra la *Reina niña*, lo que se esperaba de los ministros del Señor era que apoyaran el orden establecido por las leyes y “levantar al grito en defensa de su Rey y

---

<sup>490</sup> Ibid.

<sup>491</sup> Ibid..

<sup>492</sup> “Carta del Ministro de Gracia y Justicia al Nuncio Apostólico”, 26-IV-1834, ASV Parte Moderna, ANM 284 f. 640-645.



Señor natural; de su Patrono y Protector”. No sólo porque así les correspondía como ciudadanos leales y por conveniencia política, sino porque el acatamiento de las leyes estaba también ordenada por el propio Pontífice romano: “la de su Santidad en la Encíclica expedida a 18 de las Calenda de setiembre, y año de la Encarnación de 1832, que SM mandó insertar en la gaceta oficial para que nadie alegase ignorancia”. De hecho a los eclesiásticos les correspondía realizar la tarea de adoctrinar a los creyentes en la sumisión a las legítimas autoridades civiles. En palabras de Garelli: “a él tocaba inculcar a los sencillos fieles la doctrina de los Santos Apóstoles, la de los Apologistas de nuestra Santa Religión, la de los Santos Padres de la Iglesia”.<sup>493</sup>

Ahora bien, los eclesiásticos sediciosos que “ha[bía]n atizado y atiza[ba]n el fuego en vez de apagarlo” y que habían brindado a los facciosos “la más directa y explícita cooperación”, no habían logrado exasperar al Gobierno. Tanto era así que la Reina se había limitado a “la simple amenaza con el uso de la espada, que no ciñe en vano” pero sin llegar a desenvainarla. Una vez asentados estos antecedentes, pasaba revista a los artículos más polémicos del *Reglamento* para defender su justicia y oportunidad. En cuanto a la orden de cerrar los conventos en los que prelados no denunciaran e iniciaran procedimientos en el plazo veinticuatro horas contra los frailes huidos, el ministro se mostraba confiado “en los poderosísimos recursos que les proporcionan las Reglas y Constituciones de sus Santos Institutos” para reprimir a los rebeldes, sin necesidad de la intervención del poder civil. Aunque justificaba la medida de la supresión de conventos en los casos en los que los prelados no actuaran conforme a las leyes porque “una previsión tan criminal supone cómplice al Prelado; y que siendo este el espejo de sus súbditos, hay vehementísima persuasión de que el cuerpo entero o su mayor parte, esté gangrenado”. El mismo principio también regía “en los casos de ocultarse pertrechos de guerra y de celebrarse juntas clandestinas con noticia y connivencia suya”. Con todo, el ministro garantizaba que la aplicación material del *Reglamento* sería ajustada a Derecho y que “no se castigaría nunca al inocente”.<sup>494</sup> El mensaje también pretendía ser tranquilizador en cuanto a la enajenación de templos. Se aseguraba que llegado el caso de tener que aplicar tan extrema provisión “las casas del Señor se destinarían a los objetos mismos del Culto Divino”.<sup>495</sup> Pero si se detectaban irregularidades en un convento, éste sería puesto

---

<sup>493</sup> Ibid.

<sup>494</sup> A este respecto Garelli comenta que la Reina Regente se alejaría de la postura extrema adoptada en la expulsión de los jesuitas decretada por Carlos III en 1767. Se prometía observar una postura distinta a la adoptada en aquella decisión, que supuso el exilio forzoso de “seis mil individuos, cuando acaso no resultaría un centenar de verdaderos individuos”. Ibid.

<sup>495</sup> Las incautaciones de templos, así como la gestión del subsidio eclesiástico en Navarra, provocaron otro intercambio de cartas entre Garelli y Tiberi en el mes de mayo que se saldaría con una nueva afirmación del poder civil para sancionar a los eclesiásticos rebeldes. Véanse las cartas del 3 y del 21 de mayo de 1834 en

bajo la tutela de “eclesiásticos que ofrecieran garantías de que servirán de guías a los fieles en lugar del escándalo y el mal ejemplo que habían recibido”<sup>496</sup>.

El último punto de este ilustrativo documento merece comentario aparte pues entronca con la delicada cuestión del reconocimiento oficial de Isabel II por parte de Roma. La reina Regente había ordenado al Ministro que comunicara al nuncio el “consuelo” que recibiría del reconocimiento de su “legítimo indudable Gobierno”. Del Gobierno de un país como España, “siempre católica y sinceramente unida a la Santa Sede”. Se recriminaba veladamente que negándose a Isabel, sin embargo se hubieran reconocido los gobiernos de la excolonia española que formaba la naciente República de Colombia y del de la nueva dinastía francesa personificada en Luis Felipe de Orleáns. La postura pontificia hacía preguntarse a la regente si, en caso de obtener el ansiado reconocimiento, “tal vez no hubiese tenido lugar el extravío que se advierte en ambos cleros hasta un punto, que llenaría de aflicción al Santo Padre si se le presentara el cuadro consignado oficialmente en la Secretaria de mi cargo”.<sup>497</sup> La actitud pontificia resultaba dañina no sólo al Gobierno sino a la situación general del país, dado que los rebeldes se sentían legitimados a hacer uso político de dicha ambigüedad para dar carta de naturaleza y legitimar la resistencia armada al gobierno en clave religiosa. Garelli concluía que la actitud del Papa, por tanto, estaba dando alas a los propagandistas de la rebelión contra la Reina: “Los malintencionados propalan sin duda que pues Su Santidad se ha negado al reconocimiento de la Reina Mi Señora, su causa será injusta, al paso que la justicia asistirá al Pretendiente”.

Para ilustrar sus afirmaciones Garelli mencionaba un escrito interceptado a los facciosos, “auténtico y firmado por Religiosos de mucha nombradía, cuyo original tengo a la vista”, en el que se podía leer una cita de Santo Tomás de Aquino que rezaba: “que los que tengan la dicha de morir por defender la causa (de dicho Pretendiente) lograrán el mérito del martirio”.<sup>498</sup> Ante la posibilidad de encontrarse de frente a una nueva “cruzada”, esta vez de carácter interno y antigubernamental, los representantes del poder público estaban obligados a reprimir los desmanes eclesiásticos y poner cerco así a las pretensiones legitimadoras de los publicistas carlistas y clericales.

La decidida postura de Garelli en el proceso contra tres frailes agustinos acusados de participación en la conjura carlista provocó la airada reacción del propio Secretario de Estado del Vaticano. El 30 de junio del 1834 el titular de la diplomacia romana envió una

---

ASV Parte Moderna, ANM 284, folios 628 y 626, respectivamente.

<sup>496</sup> Ibid.

<sup>497</sup> “Carta del Ministro de Gracia y Justicia al Nuncio Apostólico”, 26-IV-1834, ASV Parte Moderna, ANM 284 f. 640-645.

<sup>498</sup> *Ibidem*.

breve nota en tono amenazante en la que exigía que se suspendiera la aplicación de las medidas contra el clero rebelde. Su intervención había estado provocada por la concurrencia de dos circunstancias de “manifiesta injusticia”. En primer lugar porque sobre los encausados pesaban supuestamente sólo “indizii o sospetti di complicità nella congiura”, por lo que su arresto atentaba contra el rigor propio de la aplicación de las leyes al basarse únicamente en conjeturas. El segundo motivo era también una protesta en la que el Secretario justificaba su intervención directa al margen del nuncio Tiberi. El responsable de la diplomacia papal acusaba a Garelli de que, a través de un edicto del 30 de abril, había impuesto “silenzio al Diplomatico che ne ha esternato il suo malcontento”.<sup>499</sup> La respuesta de Garelli a esta desafiante nota no se conserva en los fondos vaticanos pero, a juzgar por la sucesión de los hechos, no debió resultar del gusto de la corte romana.

Pese a esas intensas presiones de la jerarquía católica, las medidas previstas contra el clero agitador entraron en vigor. Las autoridades locales las aplicaron en ocasiones con excesivo rigor. El caso de Cartagena puede servir de ejemplo. A finales de marzo de 1834 el Gobernador Civil envió un oficio al Capitán General de Valencia para informarle de su decisión de cerrar el templo de San Francisco de dicha capital debido a la fuga de varios clérigos. El Capitán informó al ministro Garelli el día 11 de abril y la respuesta del ministro llegó a la semana siguiente. En ella Garelli ordenaba la suspensión cautelar de la medida y la reapertura del templo. Para justificar su resolución defendía el derecho exclusivo del Gobierno Supremo para decretar el cierre de iglesias, subrayando la necesidad de que las autoridades locales limitaran su acción a enviar al Gobierno los “avisos y antecedentes” oportunos. Aún así, se establecían salvedades. Los poderes locales podrían ejecutar las provisiones descritas en el *Reglamento* sólo en dos supuestos. El primero tenía un carácter un tanto discrecional, ya que el ministro daría su aprobación en el caso de que “circunstancias imprevistas del momento exijan emplearlas intensamente”. En el segundo de los supuestos, el Reglamento se aplicaría cuando el “estado de convulsión general de un distrito haya dado lugar a la Ley marcial”. Se recomendaba actuar con cautela y seguir los procedimientos judiciales pertinentes en cualquiera de los dos casos. Por ello, junto a la orden de la reapertura del templo de San Francisco, se exigía al Gobernador que en lo sucesivo “remit[ier]a la sumaria al Tribunal competente para sustanciación de la causa con arreglo a las leyes”.<sup>500</sup> Aun así, los

---

<sup>499</sup> “Lettera di Msr. Segretario di Stato al Sr. Ministro di Grazia e Giustizia”, 30-VI-1834, ASV Parte Moderna, ANM 284, f. 469.

<sup>500</sup> “Carta del Ministro de Justicia al Capitán General de Valencia”, 17-IV-1834, ASV Parte Moderna, ANM 284 f. 625.

conventos de la capital del Turia serían clausurados por orden de la Junta revolucionaria local el 7 y 8 de agosto del año siguiente. Medidas similares serían decretadas en diversas ciudades españolas al hilo de las incidencias de la contienda.

La preocupación que generó entre la jerarquía católica la adopción de medidas represivas no fue suficiente para alterar las directrices generales de la política hispana del Pontífice. De hecho, habría que esperar hasta 1849 para que se produjera el reconocimiento de la reina por parte de la corte papal y a la firma del Concordato de 1851 para que Pío IX lo hiciera oficial. Por otra parte, el final de la guerra civil y los acuerdos alcanzados en el convenio de Vergara supondrían un duro revés para un clero legitimista que seguía soñando con la restauración del Antiguo Régimen. Ahora bien, como se podrá comprobar en los siguientes apartados, la actitud eclesial frente a los principios fundamentales de la política liberal siguió siendo de recelo, cuando no de condena radical.

### **3. 2. Violencia anticlerical**

En este apartado se ofrece una reconstrucción interpretativa de la oleada de anticlericalismo violento que recorrió la Península en el trienio 1834-1836 y que tuvo su primera manifestación en la capital de la Monarquía. En su parte final se aporta un esbozo de interpretación de los atentados y se hace referencia a la memoria histórica de los mismos. Ese intento se suma a los recientes esfuerzos analíticos que han tratado de conectar la irrupción de la violencia anticlerical indiscriminada con las transformaciones vinculadas a la revolución liberal. De hecho, su engarce en esa línea ascendente de animosidad anticlerical ha sido objeto de revisión historiográfica.<sup>501</sup> El supuesto que aquí se defiende es que conformó un hito singular y que tuvo lugar en un momento especialmente sensible en términos político-constitucionales. A propios y a extraños les resultaba y aun les resulta difícil entender cómo en la católica España se pudieron suceder atentados clericales de tal intensidad y extensión.

El jueves 17 y el viernes 18 de julio de 1834 fueron asesinados en Madrid un total de ochenta frailes y sacerdotes pertenecientes a las órdenes de los franciscanos, mercedarios, dominicos y jesuitas. El tumulto y las agresiones a las personas y bienes del clero regular duraron más de veinte horas. Las condiciones materiales en las que se produjo el motín anticlerical madrileño de julio de 1834 eran desastrosas. A las malas cosechas de ese año se sumaron una nueva guerra civil y de la epidemia de cólera morbo asiático que se propagaba por toda la península en dirección norte-sur.

---

<sup>501</sup> Cf. J. Sisinio PÉREZ GARZÓN, "Curas y liberales en la revolución burguesa" en CRUZ, R. (ed.) *El anticlericalismo*, Ayer, 27, Marcial Pons, Madrid, 1997, p. 67-100 y Demetrio CASTRO ALFÍN, "Cultura, política y cultura política de la violencia anticlerical" en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza, 1997, p. 69-99

El gobierno, representado por figuras como Cea Bermúdez o Martínez de la Rosa, tuvo como prioridad sofocar la rebelión carlista y asentar la tranquilidad necesaria para desarrollar su programa de reformas. El 19 de abril se había promulgado una nueva “constitución”: el Estatuto Real, aunque hasta el 24 de julio aún no se había de producir la formación de las Cámaras.<sup>502</sup> Desde ese momento crecieron los temores de ciertos círculos de la Iglesia a los cambios previstos. Martínez de la Rosa constituía una apuesta moderada y posibilista en el contexto del liberalismo hispano. A su lado, no obstante, subsistieron grupos que sustentaban posiciones más comprometidas con el liberalismo doceañista. Por otra parte, el mantenimiento del orden público, la defensa de la propiedad y de la seguridad física de personas y bienes, eran los pilares de la política de este moderantismo. Sólo a partir de 1836, cuando las tensiones políticas provocadas por la guerra, las malas cosechas y el agotamiento de la primera versión de liberalismo moderado en el poder forzasen la dimisión del conde de Toreno, los grupos más radicales fueran llamados a formar Gobierno para poner en práctica sus proyectos de renovación política y administrativa. Los liberales puros, los procedentes del exilio y los doceañistas supervivientes ponían el énfasis en la necesidad de rehabilitar una fuerza armada popular como sostén del sistema, y en la desamortización de los bienes eclesiásticos como medio para aliviar el estado de la deuda pública y equilibrar la distribución de la propiedad agraria<sup>503</sup>. Dichas medidas implicaban la creación de un marco legal y político estable que protegiese un limitado número de derechos y libertades innegociables, que daría lugar a la Constitución progresista de 1837.

Ya se ha dado cuenta en capítulos anteriores de la existencia de todo un programa de debilitamiento del poder temporal de la Iglesia, así como de las claras pretensiones de tutelaje y regulación de la disciplina externa de la institución por parte de influyentes grupos liberales. Ahora bien, dichas pretensiones no estaban estructuralmente vinculadas a las campañas de propaganda anticlerical iniciadas en 1810, ni implican la existencia de una agitación conspirativa contra los miembros del clero regular. Por otra parte, es sobradamente conocido que los ejecutores de los ataques fueron, en su mayor parte, miembros de unas clases populares madrileñas bastante ajenas a las sutiles diatribas jurisdiccionalistas que inspiraban la política religiosa liberal.

---

<sup>502</sup> El Estatuto, un régimen sin carácter plenamente constitucional y carente de un proceso constituyente, ha sido definido como “el grado de representación que la Corona estaba dispuesta a consentir y el grado de apertura con que los liberales moderados sectores reformistas estaban dispuestos a conformarse”, en Ángel BAHAMONDE MAGRO y J. A. MARTÍNEZ *Historia de España. Siglo XIX*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 185. Véase también Luis DIEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, CEC, Col. Estudios Políticos, Madrid, 1984 (1945), p. 495-519.

<sup>503</sup> Luis DIEZ DEL CORRAL, *Op. cit.*, p. 521-525. En esta obra se destacan el carácter ‘arbitrista’ de los proyectos puestos en marcha por el ministerio Mendizábal y el ‘idealismo’ de su retórica.

A juzgar por la prensa progresista, los motivos de la ira anticlerical del pueblo madrileño habrían sido el plan de envenenamiento de las aguas públicas supuestamente perpetrado por parte del clero y, más vagamente, las simpatías carlistas de los clérigos regulares. A estos factores hay que sumar la aparición del cólera morbo. La epidemia tuvo su origen en Europa central en 1817 y fue introducida en la península por los ejércitos de voluntarios británicos que habían venido a apoyar la causa liberal en Portugal en el año 1833.<sup>504</sup> Otras tropas, las encabezadas por Rodil, fueron las responsables de su propagación de Andalucía a Madrid.<sup>505</sup> La plaga se cobró la vida de entre cinco mil y seis mil madrileños en el transcurso de cinco días. No resulta difícil imaginar el dramatismo de la situación y la desesperación de los madrileños aterrorizados. Pese al establecimiento de un cordón sanitario en torno a Andalucía decretado por el Gobierno,<sup>506</sup> la transmisión de la enfermedad a través de ejércitos y temporeros habían hecho que sus efectos fueran devastadores.

El tumulto madrileño se produjo del siguiente modo. Según *La Revista Española* desde la mañana del día 17 la tranquilidad se había visto alterada en el barrio de Avapiés por el descubrimiento de un niño de diez años de edad introduciendo un líquido supuestamente venenoso en una fuente de la zona, lo que confirmó el rumor del envenenamiento de las fuentes.<sup>507</sup> Se trataba además del hijo de un ex-voluntario realista. Muerto Fernando VII, esa etiqueta bien podía intercambiarse por la de carlista, hecho que después influiría en la actuación de uno de los grupos movilizados en la capital. El Alcalde de Barrio suplente se incautó de la jeringa. Ese mismo día dos operarias de la fábrica de cigarros fueron también detenidas en posesión de varias pastillas de nuez vómica, despachadas en una farmacia de la calle de los Cojos. Al mediodía se produjo un nuevo incidente: un joven vertió unos polvos en una de las fuentes de la puerta del Sol. Fue inmediatamente detenido por la Milicia Urbana y mortalmente apaleado por un grupo de personas que vociferaban contra la supuesta conjura asesina de los frailes.

De acuerdo con el relato ofrecido por el padre Lerdo, jesuita, tras la muerte de aquel joven se formaron partidas en el centro de Madrid que atacaron diversos

---

<sup>504</sup> Enrique RODRÍGUEZ OCAÑA, *El cólera de 1834 en Granada. Enfermedad catastrófica y crisis social*. Universidad de Granada, Granada, 1983, p. 12. La cadena de transmisión que siguió la epidemia está también descrita en Antonio FERNÁNDEZ, *Epidemias y sociedad en Madrid*. Vicens Vives, Barcelona, 1985, p. 5-8.

<sup>505</sup> Cf. Javier PUERTO, y Carlos SAN JUAN, "La epidemia de cólera de Madrid de 1834", *Estudios de Historia Social*, 15, 1980, p. 9-61 y E. RODRÍGUEZ OCAÑA, *Op. cit.*, p. 31-46

<sup>506</sup> El doctor Diego PERAL PACHECO en *Cólera y Sanidad en las Reales Órdenes de 1833 a 1855*, Asamblea de Extremadura, Mérida, 1994, agrupa las medidas decretadas mas relevantes en materia de prevención y aislamiento de la enfermedad, así como en lo referente a la actuación médica y su financiación.

<sup>507</sup> Un interesante estudio sobre las funciones y la operatividad del rumor se puede ver en el artículo de François PLOUX "L'imaginaire social et politique de la rumeur dans la France du XIXe siècle (1815-1870)", *Revue Historique*, nº 614, 2000, p. 395-434.

objetivos<sup>508</sup>. Antes de acometer a los jesuitas del Colegio de San Isidro se emprendió la persecución de un mozo que fue tomado por su criado y conocido por sus inclinaciones ultrarrealistas. Una vez detenido, fue golpeado y conducido a prisión. Otros dos ciudadanos fueron agredidos por los amotinados antes de que se atacara el Colegio. Hacia las cuatro y media de la tarde, otro grupo de ciudadanos se dirigió desde la Plaza de la Cebada a la casa de otro realista “puro”, encontrándose por el camino con otro joven de veinte años que, tenido por realista, fue también retenido y forzado a acompañarlos. Se trataba de Joaquín Elosúa Arrieta, que fue escoltado por un cortejo de más de doscientas cincuenta personas a la casa de un Comisario de Policía en la calle de Toledo. Éste, al no encontrar motivos para el encarcelamiento hubo de liberarlos y ambos cayeron en manos de los amotinados inmediatamente después. Elosúa murió en la misma puerta de la casa del Comisario y el joven, que había conseguido huir en un primer momento, fue asesinado por la turba en la cercana calle de la Ruda.

La documentación referida al ataque del Colegio Imperial, antiguo Colegio de Nobles, es abundante y detallada. Al grupo de amotinados, formado por milicianos, hombres, mujeres y niños se unieron curiosos y viandantes. Mediase o no provocación directa por parte de los clérigos,<sup>509</sup> lo cierto es que el asalto al colegio se produjo con gran virulencia. Las muertes de seis religiosos jesuitas en el interior del edificio y otros cuatro en sus alrededores reflejan una enconada animadversión anticlerical. Golpes, sablazos y disparos se acompañaron de continuas increpaciones y humillaciones vejatorias. Por el relato legado por el Padre Lerdo se puede saber que la mayor parte de las víctimas que cayeron extramuros fueron conducidas con violencia hacia los alrededores de la calle de Toledo todavía vivos. Allí, antes de recibir la muerte, soportaron vejaciones denigrantes. Tampoco se respetaron sus cadáveres y sus coronillas tonsuradas fueron los lugares donde se concentraba el mayor número de golpes propinados por unos sujetos que, según aseguran las fuentes clericales consultadas, gritaban “¡Viva la República!”. Entre los asistentes hubo quien llegó a exclamar: “Hoy sí que voy a comer sesos de fraile”.<sup>510</sup>

El odio homicida poco tardó en extenderse por la capital. Al tiempo que se sucedían las escenas ya descritas, en el convento de Santo Tomás de la calle de Atocha se estaban produciendo actos similares. Según los diarios de sesgo liberal, también allí la pólvora habría ardido en el interior del convento con anterioridad a la reacción popular y

---

<sup>508</sup> Ignacio LERDO (SJ), *Relación del tumulto irreligioso acaecido en madrid los días 17 y 18 de julio del presente año de 1834, alusiva especialmente al Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, y escrita por el padre Ignacio M<sup>a</sup> Lerdo, socio del R. P. Provincial Antonio Morey*. Madrid, agosto de 1834, p. 3.

<sup>509</sup> Tanto *El Eco del Comercio* (20-VII-1834) como *La Revista Española* (19-VII-1834) aseguraron a sus lectores que “salieron tiros del interior del colegio y después tocaron campanas a rebato”.

<sup>510</sup> *La Revista Española* (19-VII-1834) sitúa la acción ‘cerca de Puerta Cerrada’.

un General de salvaguardias habría recibido un disparo.<sup>511</sup> La tardía intervención del Capitán General de Madrid, José Martínez de San Martín, permitió que en el asalto perdieran la vida seis frailes<sup>512</sup>. Los dominicos corrieron la misma suerte que los jesuitas. Ahora bien, si en San Isidro fueron los jóvenes los más perjudicados, en Santo Tomás las víctimas en su mayor parte eran septuagenarias. El descuartizamiento en vida de uno de los pocos jóvenes dominicos asesinados debió ser uno de los espectáculos más conmovedores de aquella sangrienta jornada.<sup>513</sup> Al igual que ocurriría horas más tarde en San Francisco el Grande, los mandos de la Milicia Urbana impidieron que la tropa defendiera a los regulares.<sup>514</sup> Sin embargo, la resistencia dirigida por el brigadier José Paulín y once voluntarios de la guardia real fue suficiente para desmovilizar a los amotinados ante el convento del Carmen.<sup>515</sup>

Las siguientes víctimas serían los franciscanos y mercedarios de los conventos de San Francisco de la calle Bailén y de la Merced, respectivamente. El ataque al convento de San Francisco también tuvo un narrador de excepción en uno de sus testigos, Francisco García. Las peticiones de protección a las fuerzas de orden público databan de días anteriores y, de hecho, existía un compromiso pactado con el Jefe de Cuartel para que, en caso de ataque, se salvaguardara la integridad de los frailes. El colindante Cuartel de la Princesa era uno de los centros militares mejor dotados de la ciudad ya que contaba con un millar de hombres.<sup>516</sup> Para sorpresa del responsable del convento, el mismo día 17 se produjo un relevo en la jefatura que implicó la anulación del compromiso de protección acordado. Por la tarde las puertas del edificio fueron franqueadas por una multitud que daría muerte a más de cincuenta religiosos, la mayor concentración de bajas en un sólo punto de aquel trágico día. Uno de los frailes ordenó a las ocho de la tarde la inmediata salida hacia el Cuartel contiguo pero el refugio les fue denegado: “Señores, no pueden ustedes permanecer en este local; no tengo orden de hacer resistencia, ni cuento con fuerzas suficientes para contener a las masas amotinadas, y, en su virtud, márchense ustedes”<sup>517</sup>

<sup>511</sup> Ibid.

<sup>512</sup> Ibid. Sin embargo, Manuel REVUELTA GONZÁLEZ cifra en siete los caídos en Santo Tomás, en *El anticlericalismo español contemporáneo en sus documentos*. Ariel Practicum. Barcelona, 1999, p. 23.

<sup>513</sup> Se trataba del padre Joaquín García Carantoña, lector de Filosofía, que fue desmembrado vivo en el coro de la capilla del convento.

<sup>514</sup> Cf. Roberto MARTÍNEZ VIGIL, *La orden de predicadores..., seguidas del ensayo en una biblioteca de dominicos españoles*. G. del Amo. Madrid, 1884, p. 171. También en Vicente DE LA FUENTE, *Historia de las Sociedades Secretas*. Lugo, 1871. Citados en Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *La exclaustación (1833-1840)*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1976 p. 214ss.

<sup>515</sup> Cf. *La Exclaustación* P. 215

<sup>516</sup> Ibidem

<sup>517</sup> El relato de estos hechos proviene de un documento firmado por Fray Francisco García, sacerdote franciscano, titulado: *17 de julio de 1834. En el convento de San Francisco el Grande. Por un testigo ocular. Sin comentarios*. Citado en M. REVUELTA GONZÁLEZ, *El anticlericalismo español en sus documentos* P.



Los frailes se dispersaron aterrorizados por el interior del convento ocupado y por la vecina calle del Rosario, donde no se abrió ninguna de las puertas a las que llamaron. Seis religiosos fueron abatidos a balazos en aquella estrecha vía, lo que forzó a los supervivientes a reemprender la huida por el Portillo de Gilimón. La matanza continuó y hasta las cuatro de la mañana resonaron tiros y sablazos en el interior del edificio. En la mayor parte de los casos, los ejecutados dentro del convento se les quitó la vida sin usar armas de fuego: “No hay necesidad de malgastar pólvora con esta canalla; a éstos ya los tenemos seguros; cuchillada, bayonetazo, sablazo, y ¡firme con ellos! *hasta que no quede ni uno*”.<sup>518</sup>

Cercana ya el alba las autoridades dejaron en manos de sus subordinados las tareas de control del orden público aunque la amenaza se cernía ahora sobre objetivos nuevos:

“A las tres de la madrugada se retiró a su casa el Excelentísimo Capitán General, dejando restablecida la tranquilidad pública, y después de haber pasado por avisos que recibió, de que iguales casos podían ocurrir, a los conventos de San Cayetano, la Trinidad, el Carmen y los Basillos, en los que ocurrieron escenas de la misma naturaleza”.<sup>519</sup>

A lo largo de la mañana del 18 de julio se repitieron las concentraciones en las cercanías de los conventos de los dominicos y de los agustinos recoletos de Atocha, el convento dominicano del Rosario, el monasterio de San Bernardo y el colegio de San Bernardino de franciscanos descalzos.<sup>520</sup> Ahora bien, aquel día 18 sin que aún fuera pública la reacción oficial del Gobierno, la actitud de los mandos superiores de la Milicia y del Ejército había cambiado. En efecto, según informó *La Revista Española*, el 18 se dieron órdenes destinadas a controlar la situación con mayor eficacia:

“Tomadas las calles y plazas públicas, y no apareciendo motivo para que se repitieran similares acontecimientos, S.E. (José Martínez de San Martín) había dispuesto dividir a Madrid en cuatro cuarteles militares, encargándolos a los cuatro mariscales de campo: Castejón, Sola, Urbina y Polo, y dejando de jefe de día al expresado Castejón, como más antiguo(...)”.<sup>521</sup>

El bando de la Reina fue expuesto en los muros de muchas calles de la ciudad. En él se declaraban la consternación y la enérgica repulsa por lo acontecido el día anterior. Con fecha del 17, publicado el 18 al mediodía, el bando arbitraba las siguientes medidas:

“1ª Se prohíben en calles y plazas grupos de mas de diez personas de cualquier clase que sean. 2ª El que esparza noticias alarmantes y capaces de producir una conmoción, será juzgado como instigador de ella y sufrirá las penas que las leyes imponen a los sediciosos. 3ª Declaro a nombre de la reina nuestra señora, rebelde y

---

39-45.

<sup>518</sup> Ibid. El subrayado es mío.

<sup>519</sup> *La Revista Española*, 21-VII-1834.

<sup>520</sup> Cf. Manuel REVUELTA *La Exclaustración*, p. 234

<sup>521</sup> *Ibidem*

faccioso a todo el que forme parte de grupos de amotinados, el que los provoca, y el que requerido por las autoridades no los preste auxilio en el momento 4º El Caballero Corregidor de Madrid, los señores Regidores de Cuartel, los alcaldes de Barrio, harán ejecutar estas medidas, auxiliados si es necesario por las tropas de la guarnición y por la Milicia Urbana.”<sup>522</sup>

El objetivo era evitar la reproducción de unos hechos que habían superado completamente la capacidad represiva del Gobierno y del Corregidor. Algunas autores han achacado esta inacción a la carencia del gabinete de Cea “de un verdadero y necesario espíritu católico” que le permitiera iniciar la reforma del clero.<sup>523</sup>

Como se ha ido viendo hasta ahora, tanto el control de la agitación, como su represión y el proceso judicial que se siguió contra los principales acusados, que se detalla más adelante, reflejaron una clara falta de decisión y energía por parte de las autoridades civiles y militares. De dicha actitud da cuenta la documentación oficial generada por la actuación de las autoridades municipales en torno a la represión del motín. José Martínez de San Martín, Superintendente General de la Policía del Reino, tras la detención del niño de Avapiés y del asesinato del joven en la Puerta del Sol, comunicó al Primer Corregidor de la Villa: “Yo he adoptado por mi parte todas las providencias que me han parecido oportunas para evitar se repitan semejantes delitos y calmar la ansiedad publica y espero que Vuestra Eminencia coadyuvará al mismo intento por cuantos medios estén a su alcance”.<sup>524</sup> Pero la catástrofe no se evitó y San Martín fue llamado por el Regidor de la Real Audiencia de Madrid, el Duque de Bailén, para que tomara todas las medidas necesarias para castigar a los responsables de la matanza.<sup>525</sup> Conviene señalar que la orden fue dada sólo horas antes de que San Martín mandara una nota en la que narraba al Gobernador Civil de la provincia sus actuaciones en el convento de Atocha. Como había sucedido el día anterior en el Carmen, con aquella simple operación se logró dispersar a ciertos miembros de la Milicia Urbana que lo habían invadido “con el objeto sin duda de repetir las escenas escandalosas de ayer”. Debido a los estrechos vínculos que ligaban a determinados urbanos con el tumulto, el Superintendente tomó la decisión de que “cualquier individuo de esos cuerpos que sin llamamiento legítimo por la autoridad se le encuentre arma por la calle serán tratados con todo el rigor de las leyes”.<sup>526</sup> Las

---

<sup>522</sup> Archivo Histórico de la Villa de Madrid (Desde ahora, AHV) Sección: Corregimiento 1-26-64. Doc. 1. La orden fue dada en la noche del 17, por el Primer Corregidor de Madrid, el Marqués de Falces.

<sup>523</sup> MÁXIMO *El anticlericalismo y las órdenes religiosas en España. Historia, Crítica, Derecho*. Madrid, 1909, p. 93-95. De hecho, este autor jesuita de comienzos de este siglo acusa a Cea Bermúdez de haber empleado una retórica procatólica con el mero objetivo de detentar la aquiescencia de la Reina y de la masa católica española para el conjunto de su acción de gobierno. Sus fines, según Máximo, eran anticlericales, aunque él prefiriese decir *anticatólicos*. Sus asunciones proceden de la confirmación de la ruptura de las relaciones entre el Gobierno español y la Santa Sede en 1835, bajo el pontificado de Gregorio XIV.

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> AHV Correg. 1-26-64. Doc. 3

<sup>526</sup> AHV Correg. 1-24-64 Doc. 5

sanciones previstas incluían la pérdida de todo privilegio y la suspensión de empleo y sueldo. Poco a poco se estrechaba el cerco sobre los principales sospechosos de los asesinatos pero en la mañana del 18 seguían llegando inquietantes informes al Gobierno Civil provenientes del Corregidor de la Villa que hablaban de una nueva agresión: “Se me acaba de dar noticia de que en esta mañana han sido maltratados y casi muertos dos clérigos (...)”. El Corregidor ordenó a los Regidores y a los Alcaldes de Barrio que ejecutaran las órdenes dadas en el bando publicado en la noche del 17. El Marqués de Falces solicitaba también que los Jefes de Milicia facilitaran los nombres de todos los miembros del cuerpo que en los últimos días no se hubieran incorporado a sus puestos sin tener concedida la baja justificada. También ordenó que se nombrase un Teniente Regidor para instruir sumario sobre los sucesos acaecidos la tarde y la noche anterior.<sup>527</sup>

En cuanto a las acciones judiciales que se emprendieron contra los responsables de los atentados cabe señalar, con García Rovira<sup>528</sup>, que hubo múltiples irregularidades en las diligencias. Para empezar, en un único proceso se juzgaron a acusados de diferentes delitos, cometidos en diferentes lugares y cuya naturaleza y alcance eran bien diversos. Las sentencias a muerte a garrote falladas contra Martín Fornés y Joaquín Aro fueron lo más destacable del mismo. Por otra parte, la mayoría de los ciento treinta y siete encausados pertenecía a las clases populares y junto a los agentes de la Milicia Urbana se encontraban pequeños comerciantes, artesanos y panaderos. Finalmente, de entre los procesados sólo dos hombres fueron ejecutados: el miliciano nacional Fornés y el menestral madrileño Aro.<sup>529</sup>

La ejecución pública de Martín Fornés se fijó para el 17 de agosto según la sentencia de la Real Audiencia. Ahora bien, diversas manifestaciones populares que cruzaron Madrid en apoyo al encausado la impidieron. Ese hecho da la medida el respaldo recibido por un reo al que se consideraba la cabeza de turco de la operación de resarcimiento del clero capitalino que desarrollaron las autoridades civiles tras los atentados. Así, un funcionario de la Audiencia de la Villa, Santos Pelegrín, informaba escuetamente de aquellas movilizaciones:

“A esta hora de las siete de la tarde, se me ha dado parte de que hay varios grupos de gente, especialmente Urbanos, en las inmediaciones de la Plazuela de la Cebada, San Ginés, y Puerta del Sol, y otros puntos con intento de impedir la ejecución de la pena de muerte impuesta por la Real Audiencia a Martín Fornés, y de cuyo cumplimiento me hallo encargado por comisión del citado Superior Tribunal. Lo que

---

<sup>527</sup> AHV Correg. 1-24-64 Doc. 7

<sup>528</sup> Anna M. GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya i les classes populars*, Eumo, Vic, 1989, p. 106-110

<sup>529</sup> Otros treinta y cuatro fueron condenados a diez años de presidio en Ultramar, cuarenta fueron mandados a prisión, y veintisiete fueron absueltos.

pongo en conocimiento de V.E. a fin de que se sirva tomar las providencias que crea convenientes para la conservación del orden y el cumplimiento de las leyes.”<sup>530</sup>

La pena se ejecutó al día siguiente en la cárcel de Corte siguiendo en todo momento las disposiciones dictadas por el gobernador civil de Madrid, el duque de Bailén, a efectos de garantizar el orden público:

“A las once menos cuarto a la mañana de este día se ejecutó la Justicia del reo Martín Fornés, habiéndose observado en su acto el orden más completo por las buenas disposiciones adoptadas por el Gobierno en no permitir reunión alguna; teniendo lo dispuesto en arreglo a las órdenes dictadas por la Audiencia que a las tres de la tarde se quite el cadáver del patíbulo, y se deposite en la Parroquia de San Millán para que le den sepultura cuando sea conveniente; a este fin tengo convocada la Hermandad de la Paz y Caridad, Ejecutor y Justicia y demás para que todo se cumpla conforme a las instrucciones recibidas”<sup>531</sup>

En cuanto al caso de Fornés, puesto que no se ha podido rescatar información sobre la de Joaquín Aro, cabe señalar la sorpresa que produce saber que fuera ordenado enterrar en el camposanto. Tras haber supuestamente colaborado en la comisión de un crimen tan grave y espectacular, que le convertía en algo mucho peor que un hereje o un apóstata, el hecho de que recibiera cristiana sepultura no puede dejar de llamar la atención. Pero después del tumulto no fue ésta la única resolución eclesial llamativa. Los defensores de la teoría de la conjura o de la persecución anticlericales habrán de dar cuenta de otra aparente paradoja. Una semana después, tanto el superior de los jesuitas como el de los escolapios se dirigieron a los responsables de la Milicia Urbana nada menos que para solicitar la protección de los sacerdotes que habían de salir del convento por la noche para administrar los sacramentos a los enfermos de sus parroquias. El rector de las Escuelas Pías del Avapiés, el padre Juan Cayetano Losada, se permitía incluso manifestar sus preferencias en este sentido al nuevo Corregidor de Corte, José M. Moscoso, rogándole que destinara al susodicho fin una pareja de guardias perteneciente a la “2ª Compañía del Tercer Batallón”.<sup>532</sup> Así pues, pese a que a los tribunales estaban investigando las implicaciones de varios milicianos en los sucesos del 17 de julio, la jerarquía clerical seguía poniendo su seguridad en manos de la Milicia.

Para concluir con el relato de estos hechos cabe mencionar la aprobación de un Real Decreto de la Regente María Cristina del día 31 de julio en virtud del cual el ayuntamiento de Madrid, a estancias de su Primer Corregidor, debía sufragar con la mayor celeridad posible

---

<sup>530</sup> Véanse las cartas del Alcaide de la Cárcel de Corte correspondientes a los días 16 y 17 de agosto de 1834 recogidas en el expediente del Ministerio del Interior, depositado en el legajo 1.041 del Archivo Histórico Nacional de la Sección *Consejos Suprimidos*, ff. 19 y 21.

<sup>531</sup> *Ibidem*.

<sup>532</sup> “Carta del Rector del Colegio de las Escuelas Pías del Avapiés, Juan Cayetano Solana al Corregidor de Madrid, 29 de julio de 1834”. *Ibidem*, f. 39. La Carta de jesuita José Tellez, de contenido muy similar fue expedida el día 27. *Ibidem*, f. 47.

“Un solemne funeral, en sufragio de las víctimas tan horriblemente inmoladas; quedando a cargo de V.E. la designación de día y hora, la invitación a las autoridades que deban concurrir a este acto tan propio de un pueblo católico y la adopción de las medidas que concilien la solemnidad de esa publica expiación con el estado sanitario de esa Heroica Villa”<sup>533</sup>

Dicha ceremonia debía servir tanto de expiación de las culpas colectivas de los madrileños como para “dar un nuevo testimonio publico de los sentimientos religiosos que la animan, y proporcionar un desagravio a la piedad nacional” a cargo de la Reina Gobernadora. A la ceremonia estaban invitados todos los prelados de las comunidades religiosas y los vicarios eclesiásticos. De este modo se pretendía echar al olvido todo lo relacionado con unos sucesos que tan profundamente habían sacudido las bases de la constitución religiosa de la capital del Reino.

En cuanto a la posible repercusión del motín madrileño en la vida nacional, conviene destacar que la prensa liberal representada por *El Eco del Comercio*, siguió exigiendo que se completase la reforma del clero regular para consolidar el sistema político. La generalizada actitud antiliberal de los frailes, lejos de impedir la aplicación de las transformaciones propuestas, la hacía aún más recomendable:

“En la ocasión de estar conspirando una gran parte del clero contra el pro-comunal, lejos de ser temible una reforma radical de los regulares, estaba indicando el momento oportuno de satisfacer esta necesidad reclamada de antiguo por los más virtuosos patricios, adoptada por los países mejor gobernados e indispensable en el nuestro, mas trabajado que ninguno por los fatales efectos de la amortización, del celibato y del fanatismo.”<sup>534</sup>

Bien distinta de los periódicos liberales fue la interpretación que hicieron los padres Lerdo y García, que proporcionan la visión de unos testigos presenciales. Sus sesgadas informaciones reflejan las dimensiones trágicas de los sucesos. Pero además sus conclusiones respecto a lo ocurrido no pueden ser más claras. Los asesinatos cleróforos habrían sido planeados y ejecutados por ocultos promotores que, con total impunidad, habían logrado generar un ambiente político y social aún más hostil a los miembros del clero. No en vano la *Relación* del padre Ignacio María Lerdo comienza diciendo:

“Hacia ya más de un año, que por todos los medios imaginables tentaban los enemigos de la religión hacer odiosos al pueblo los individuos del clero, principalmente los Regulares. Desde fines del año anterior de 1833, en las conversaciones y tertulias, y en los mismos periódicos, se repetían con frecuencia invectivas y anécdotas dirigidas a denigrarlos y a presentarlos como unos enemigos perpetuos de la sociedad, del Trono, y aún del mismo linaje humano.”<sup>535</sup>

---

<sup>533</sup> “Carta del Secretario de Gracia y Justicia al Ministro del Interior”, fechada el 31 de julio de 1834. *Ibidem*, ff.

57.

<sup>534</sup> *El Eco del Comercio* 20-VII-1834

<sup>535</sup> *Ibidem* P. 1

Periódicos y cafés no eran precisamente los lugares donde se podía encontrar a la “hez del pueblo”, si con esa expresión se alude a los estratos más bajos del cuerpo social. Así pues, debieron ser otros los actores que idearon aquellas acciones. No obstante, como cabe deducirse, esta concepción de lo sucedido está basada en dos pilares fundamentales. Por un lado, el pueblo es susceptible de toda manipulación y, además, capaz de intervenir en conjuras ajenas sus propios intereses. El segundo factor explicativo apunta a las sociedades secretas como principales instigadoras y organizadoras del motín.<sup>536</sup> En concreto, francmasones y carbonarios. Una interpretación que ha tenido gran aceptación y predicamento entre los estudiosos del motín comprometidos con la defensa de la Iglesia católica.

Así, Vicente de la Fuente en el segundo tomo de su *Historia de las Sociedades secretas en España* realiza una minuciosa descripción del tumulto y su dictamen coincide con los de Lerdo y García. De la Fuente también alude a las labores de instigación, organización y dirección perpetradas por los francmasones. Dando por buena la palabra de un dramaturgo moribundo y político retirado, este autor apoya su sentencia contra aquellas sociedades en la carta que Martínez de la Rosa dirigió a Pedro J. Pidal y en la que se dice que “la matanza fue preparada y organizada por las sociedades secretas”<sup>537</sup>. Pocas dudas cupieron a Marcelino Menéndez Pelayo a este respecto. Ahora bien, su versión de los hechos, con la distancia proporcionada por el tiempo, goza de una mayor complejidad. El polígrafo montañés no ahorra epítetos al describir el “pecado de sangre”<sup>538</sup> del liberalismo español. Los acontecimientos de julio de 1834 tuvieron, en su opinión, un efecto devastador de larga duración en la historia de España, ya que la sangre derramada en aquella jornada “abrió un abismo invadeable, negro y profundo como el infierno, entre la España vieja y la nueva, entre las víctimas y los verdugos”. Menéndez Pelayo presenta una larga nómina de culpables: “no sólo salpicó la frente de los instrumentos que ejecutaron aquella hazaña, semejantes a los que toda demagogia recluta en los patios de los presidios, sino que subió más alta, y se grabó como perpetuo

<sup>536</sup> Tras enunciar el conjunto de reformas que, supuestamente, los gobiernos del Estatuto llevarían a cabo para debilitar al clero, Lerdo añade: ‘Pero todas estas maquinaciones ostensibles no eran el mal principal: este estaba en las artes secretas con que las *juntas masónicas* iban trabajando muy de antemano por disponer de ánimos a la destrucción de los cuerpos Regulares, que son siempre el objeto de sus ataques para llegar después en término último de sus demoliciones y ruinas, única fábrica que saben levantar estos libres albañiles’. *Ibidem* P. 2. El subrayado es mío.

<sup>537</sup> Vicente DE LA FUENTE, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España, especialmente de la Francmasonería*. Soto Freire. Lugo, 1870. Volumen II. P. 34-48. En opinión de Menéndez Pelayo esta es una obra en la que “se encuentran reunidas más noticias, que en parte alguna, sobre este horrendo crimen”. En *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Volumen II. Tomo II. CSIC. Madrid, 1992, p. 1140. Nota 3.

<sup>538</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO hace hincapié en la condición de protestante del autor de la expresión. *Op. Cit.* P. 1142

e indeleble estigma en la frente de *todos* los partidos liberales”. Mientras los exaltados fueron culpables de “armar los brazos de los sicarios”; por su parte, los moderados, “consintieron o ampararon o no castigaron el estrago, o porque lo reprobaron tibiamente o porque se aprovecharon de los despojos”.<sup>539</sup> Todo el liberalismo queda pues salpicado de aquella sangre inocente.

Partiendo de supuestos análogos, Manuel Revuelta ha caracterizado el motín de un modo parecido al de la historiografía tradicionalista. El historiador jesuita afirma que se trató de un atentado con características de *revolución ciudadana*,<sup>540</sup> aunque fue un hecho “absurdo, inútil y negativo”.<sup>541</sup> Revuelta detecta también muchos indicios y circunstancias que le llevan a pensar que se trató de un acto premeditado y dirigido por las sociedades secretas. Para Revuelta el motín fue favorecido por la pasividad de las autoridades políticas y policiales, aunque “la máxima responsabilidad se concentra(ba) en el capitán general”.<sup>542</sup> Por último, el “furor irreligioso” mostrado en los actos y los blasfemos gritos que acompañaban a cada golpe de sable, apuntalan un análisis que reproduce lo ya defendido por Cuenca Toribio en un artículo en que aborda la crisis final de la Iglesia del Antiguo Régimen.<sup>543</sup>

Uno de los primeros escritores que interpretó la matanza de frailes en términos socioculturales fue Francisco Pi y Margall. En *La Reacción y la Revolución*, trabajo que vio la luz veinte años después de los hechos referidos, escribía que “su generación había visto masacrar a los frailes” y que aquello, sin entrar a juzgar quiénes fueron responsables directos, “había marcado los tiempos”<sup>544</sup> en los que le había tocado vivir. Desde un republicanismo federal anticlerical lo que Pi buscaba no era tanto enjuiciar los hechos, sino constatar el dato y poner de relieve sus consecuencias políticas. Pi aporta su lectura propia y su enfoque es radicalmente opuesto al que subyace en los modelos clericales.<sup>545</sup>

---

<sup>539</sup> M. MENÉNDEZ Y PELAYO *Ibid.*

<sup>540</sup> Cf. ‘La Secularización de España’ en Pedro ALVÁREZ LÁZARO (Ed.) UPCO, Madrid, 1996, p.321-367 del mismo autor. Con respecto a las relaciones entre los procesos de urbanización y secularización véase el artículo de Hugh McLeogh en ‘Secularisation and revival’.

<sup>541</sup> Manuel REVUELTA GONZÁLEZ *La Exclaustración* P. 221-229. En esas páginas se recogen las cinco características fundamentales que, en opinión del profesor jesuita, tuvo el tumulto.

<sup>542</sup> *Ibidem*, p. 223

<sup>543</sup> J. Manuel CUENCA TORIBIO ‘La desarticulación de la Iglesia española del Antiguo Régimen (1833-1840)’, *Hispania Sacra*, 39, CSIC, Madrid, 1967, p. 33-99. El padre Manuel Revuelta ya había cuestionado severamente la actuación de San Martín y del corregidor e incluso replantea la tesis de Vicente de la Fuente en *Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Compañía de Impresores y Libreros del Reino. Madrid, 1873-1875, p. 48. En ella se asegura que el Gobierno quería escarmentar a los carlistas en cabeza de fraile. Citado en M. REVUELTA *La Exclaustración*, p. 223-224.

<sup>544</sup> Francisco PI Y MARGALL *La Reacción y la Revolución*, Anthropos, Barcelona, (1854) 1989, p. 51 y 52.

<sup>545</sup> Manuel Suárez Cortina ha definido el anticlericalismo de Pi y Margall diciendo: “Fue el suyo un anticlericalismo nítido, múltiple, que se manifestó tanto en una *dimensión intelectual*, como hacia un anticlericalismo popular” en “Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración”, en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA, *El Anticlericalismo español contemporáneo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 127-211, p. 149

En el Bieno Progresista el conflicto clerical-anticlerical resurgiría con fuerza y las posiciones del republicanismo representadas por Pi habían sufrido ya una cierta radicalización en materia religiosa. Sin embargo, el enfrentamiento dialéctico clerical-anticlerical se desarrollaría por los cauces delimitados por los cruces de acusaciones y el dogmatismo de los clericales y las distintas versiones del anticlericalismo.<sup>546</sup> Finalmente, y como señala Revuelta acertadamente, algunos historiadores liberales tendían ya por entonces a ver en aquella matanza una “venganza justificada”<sup>547</sup> por la alianza establecida entre sectores del clero regular y la causa carlista. Una venganza que todavía debía de cobrarse más víctimas en Zaragoza, Reus y Barcelona.

La debilidad del gabinete moderado del conde de Toreno se puso de manifiesto en la primavera de 1835, cuando se produjo en Madrid la llamada “insubordinación de Carderdo”. Ese clima prerrevolucionario serviría de telón de fondo a la reedición de los ataques anticlericales que se sucederían poco después en el norte de la Península. El 21 y 22 de abril se desencadenó en Zaragoza una serie de sucesos similares a los de Madrid. El motín zaragozano comenzaría con el ataque liderado por fray Gerónimo de Caspe contra el arzobispo ultramontano Francés Caballero, “contra quien existía cierta hostilidad popular por su actitud intolerante e integrista”.<sup>548</sup> Tras congregarse a un grupo de hombres dispuestos a secundarle, el fraile decidió encaminarse al palacio arzobispal para tomarlo al asalto y atentar contra la vida de Caballero. Ante la oposición de la Milicia Urbana de la capital maña, el grupo hubo de cambiar de objetivo. Fray Gerónimo decidió arremeter contra los miembros de su propia comunidad y el convento en que residía: el de la Victoria, en el que era organista. Este primer asalto se cobró cuatro víctimas que se encontraban “en adoración del Santísimo”.<sup>549</sup> Acto seguido se dirigieron al próximo convento de San Diego, donde arrebataron la vida a otros dos monjes, asesinando a un tercero en la puerta del edificio. Después sería un lego franciscano quien sufriría la ira callejera de los amotinados y fue posteriormente “rematado a cuchilladas”. También fue herido de gravedad un sacerdote viandante “que alcanzó a refugiarse en un portal (...), aunque salvó el pellejo”.<sup>550</sup> En la tarde de aquel día además ardieron los conventos de San Lázaro y de San Agustín.

El siguiente episodio de violencia anticlerical tuvo lugar en la liberal ciudad tarroconense de Reus. Esta nueva secuencia de homicidios vino precedida por el

---

<sup>546</sup> Así, de nuevo en palabras de Manuel Suárez, “Para Pi y Margall el problema religioso no era tal, una vez que no se trataba de una cuestión de dogma”, p. 151

<sup>547</sup> Atribuido a Antonio Morayta en M. REVUELTA, *El anticlericalismo español en sus documentos*, p. 39

<sup>548</sup> Ismael MARTÍNEZ CARRETERO *Exclaustración y Resturación del Carmen en España (1771-1910)*, Edizioni Carmelitane, Roma, 1996, p. 126.

<sup>549</sup> Ibid.

<sup>550</sup> Ibid.



asesinato de algunos miembros de la Milicia Urbana a manos de las partidas carlistas, con las que desde meses antes se rumoreaba que colaboraban los frailes. El 22 de julio de 1835 se hizo a las afueras una enorme hoguera en la que perecieron catorce franciscanos, “unos abrasados dentro y otros, los que lograban escapar, acuchillados”.<sup>551</sup> A los franciscanos siguieron nueve carmelitas. Entre ellos, seis ancianos que fueron incapaces de huir del convento junto a sus compañeros más jóvenes, tras ser avisados por algunos fieles de las aviesas intenciones de la multitud furiosa.

El día 8 de agosto el intendente general de Cataluña dio razón al Ministro de Gracia y Justicia de unos nuevos atentados cometidos contra el clero de Reus y sus edificios los días 5 y 6. Antonio Salas informaba de que:

“De resultas de haber asesinado los facciosos, tres o cuatro voluntarios urbanos de Reus, el pueblo, ignorante y creído que los frailes habían contribuido a ello, avisando a los facciosos la salida de éstos, indignado el pueblo pegó fuego a los conventos de San Francisco y de los carmelitas, en los que perecieron todos los religiosos, excepto cuatro que se fugaron a Tarragona, pero el pueblo los recibió a pedradas y de los cuatro perecieron dos”.<sup>552</sup>

Sería el mismísimo nuncio pontificio quien pondría en relación estos ataques con los sucedidos en Barcelona en su nota al secretario de Estado de Roma. En ella hizo repetidas referencias a la acusación de partidismo carlista que recaía sobre los miembros de las órdenes de San Francisco y del Carmen de Reus. De hecho, afirmaba que la matanza de los franciscanos había tenido lugar tras haber sido encontrado “un frate francescano con una sciabola in mano alla testa dei faziosi”.<sup>553</sup>

Dos semanas antes, el 25 de julio, la sangre del clero ya había regado las calles de Barcelona. Ese día debía de ejecutarse el decreto gubernamental de exclaustración y desamortización de los bienes del clero regular. Esa coincidencia de fechas ha dado pie a algunos autores para vincular ambos acontecimientos.<sup>554</sup> En esta ocasión fueron de nuevo los carmelitas quienes sufrirían el número más alto de bajas, pese a que la sede barcelonesa representaba un orgullo para toda la orden por la piedad y la erudición de sus miembros, según un informe rescatado por Martínez Carretero.<sup>555</sup> Ese día, fiesta de Santiago Apóstol, se había celebrado una corrida de toros que no satisfizo al público barcelonés. Las primeras incidencias tuvieron lugar dentro de la plaza y poco después se formaron grupos de alborotadores en las plazas del Teatro y de la Boquería. Estas

---

<sup>551</sup> Ibid, p. 127.

<sup>552</sup> AHN, *Hacienda*, leg. 2.341, ff. 128.

<sup>553</sup> ASV, Parte Moderna, Archivio della Nunziatura di Madrid, 297, ff. 624. “Nota del Nuncio al Secretario de Estado”, fechada el día 25 de julio de 1835.

<sup>554</sup> El carmelita Ismael Martínez Carretero incluido.

<sup>555</sup> El informe se reproduce fue obra en Cayetano BARRAQUER Y ROVIRALTA, *Los religiosos en Cataluña en la primera mitad del siglo XIX*, Vol III p. 223-380. Citado por Martínez Carretero, l. *Op.cit.*, p. 128-136.

pandillas prendieron fuego a los conventos de los trinitarios, dominicos y agustinos. Las autoridades municipales decretaron la evacuación de más de medio millar de religiosos al castillo de Montjuich que concluyó dos días después. La Junta de Barcelona advirtió a los barceloneses con un bando en el que se anunciaban: “Disposiciones fuertes, enérgicas, sin contemplación ni miramiento a clases ni personas se seguirán en breve, y la terrible espada de la justicia caerá rápidamente sobre las cabezas de los conspiradores y sus satélites”. La revuelta se extendió por toda la provincia y fueron objeto de ataques de diversa intensidad el monasterio de benedictinos de San Cugat del Vallés, los de capuchinos de Mataró y de Arenys de Mar, y los de la orden de los cartujos de Montealegre y de Scala Dei. Ante las dimensiones que estaba tomando la situación, la Junta Auxiliar Gubernativa decidió el cierre de todas las casas de religiosos de Cataluña.<sup>556</sup>

La situación política de la capital del Principado venía siendo delicada desde el inicio de la guerra civil. La tensión se había disparado aquel verano y el clero de toda la provincia se encontraba ya bajo sospecha. Así lo constataba el nuncio Tiberi cuando informaba sobre la degradada situación al Secretario de Estado de Roma diciéndole

“Avvantieri condussero preso in questa Cittadella il *Parroco di Arenys de Mar*, e varii individui, che dicen complici in una cospirazione scopertassi *per uccidere i liberali di quel Paese*. Le circostanze si van tenendo sempre più critiche, Il Commercio e le fabbriche languiscono”<sup>557</sup>

Las matanzas de los frailes catalanes también fueron tratadas en la prensa católica. Cinco años más tarde, el semanario *El Católico* las abordaría en uno de sus primeros números para insertarlas en el siniestro cuadro de situación que se ofrecía de la diócesis de Tarragona. La atención se centraba en la supuesta persecución sufrida por el clero catalán desde el momento mismo en que estalló la revolución juntera de 1835. El relato se abría con la denuncia de la supuesta campaña contra la Iglesia de España, “que siempre había sido fiel a la Reina”, haciendo una sesgada relación de los hechos. El articulista narraba también las desventuras sufridas por el arzobispo de Tarragona, Antonio Fernando de Echanove, quien incluso antes del pronunciamiento ya “había recibido varias cartas anónimas, ya de enemigos que le insultaban y amenazaban, ya de personas más bien intencionadas que le advertían del peligro que corría su vida”.<sup>558</sup> Los sucesos de Reus y de Barcelona obligaron al arzobispo a tomar precauciones y ponerse a salvo, ya que las amenazas recibidas parecían estar cumpliéndose. El 28 de julio se

<sup>556</sup> Josefina BELLO *Frailes, intendentes y políticos. Los bienes nacionales, 1835-1850*. Taurus, Madrid, 1997, p. 65. El entrecomillado en el original.

<sup>557</sup> ASV, Parte Moderna, Archivio della Nunziatura di Madrid, 297, ff. 617. “Nota del Nuncio al Secretario de Estado”, con fecha del día 3 de julio de 1835. El subrayado es mío.

<sup>558</sup> *El Católico*, “Estado actual de la diócesis de Tarragona”, 17-VII-1840.

embarcó con rumbo a las Islas Baleares tras pedir una escolta al gobernador civil. Esta sería de tan sólo dos hombres que le acompañarían a bordo de la fragata de guerra francesa fletada para la ocasión. Pero cuando se disponían a iniciar la singladura se vivieron en el puerto escenas de brutalidad y confusión:

“Todos saben cuán próximo estuvo de ser echado al agua, cuando al tiempo de saltar a la lancha, se vio rodeado de un grupo de perturbadores y gente perdida, que le empujaban e insultaban, perdido todo el respeto que es debido a un príncipe de la iglesia. Todos saben la suerte que sufrió una gran parte de su equipaje, que le llevaron algunas horas después sus familiares, llegándose hasta la insolencia de pasearse un hombre por las calles del puerto con la mitra puesta en la cabeza, y haciéndose irrisión de otras insignias pastorales que se habían extraído de sus baúles desvalijados”.<sup>559</sup>

No obstante aquellos incidentes, Echanove pudo finalmente partir hacia Menorca, donde vivió con tranquilidad con el permiso del Gobierno hasta el día 4 de octubre del año siguiente. Ese día, “se oyeron en Mahón gritos subversivos, y circularon rumores de bullanga, cuyo objeto parecía ser el asesinato del arzobispo de Tarragona”. Echanove se vio obligado a recurrir de nuevo a la generosidad del gobierno francés, que volvió a poner a su disposición una fragata en la que pudo esconderse. El articulista, por su parte, trata de dar verosimilitud a los rumores que recorrieron la capital menorquina aquel día indicando que al día siguiente el diario *El Vapor* de Barcelona publicó la noticia de la muerte de los arzobispos de Tarragona y de Santiago.<sup>560</sup> Finalmente, el arzobispo tarraconense encontró refugio en Tolón (Francia) y allí permanecería hasta que el Gobierno le concedió el permiso para regresar a su diócesis. Con todo, no fue el prelado el único individuo del clero catedralicio de Tarragona que se vio inmerso en viajes forzados y exilios, por las más variadas razones:

“Unos porque tuvieron que emigrar; otros porque no pudieron aguantar el peso de las vejaciones y violencias de que eran víctimas: otros porque su buen corazón no les permitía presenciar los males que gravitaban sobre su Iglesia, se diseminaron a varios puntos”.<sup>561</sup>

Incluso las religiosas fueron objeto de ataques en el verano de 1835. En la localidad tarraconense de Valls se vivieron momentos de gran tensión el día 10 de agosto cuando en las calles se oyó gritar “¡Fuera monjas!”. Según el relato del periódico católico, algunos exaltados decidieron hacer extensiva a las dos comunidades religiosas femeninas la orden del Gobierno de exclaustación y desamortización de bienes de los frailes. Por tanto, al mediodía “una docena de impíos” decidió desalojar los dos conventos

---

<sup>559</sup> Ibid.

<sup>560</sup> Este extremo ha podido ser comprobado y así apareció publicado, pese a no haberse verificado dichas muertes.

<sup>561</sup> *El Católico*, “Estado actual de la diócesis de Tarragona”, 17-VII-1840.

e incautarse de sus bienes. Con ello se completaba lo que para *El Católico* se había convertido ya en “una persecución tan injusta como poco caballerosa”<sup>562</sup>.

La situación del clero catalán tampoco mejoró en 1836. Al contrario. El día 5 de enero se ejecutaron sentencias de muerte contra un número indeterminado de frailes levantiscos que estaban reclusos en la cárcel de Ciudadella, en Barcelona. Según se pudo leer en *El Católico*, el día 6 se había recibido la noticia de los nuevos incidentes de Barcelona y se formó en Tarragona una junta con el objetivo de “dirigir la imitación de tan gloriosa hazaña”, ordenando la deportación a Ibiza de cuarenta religiosos. El articulista se preguntaba, sin embargo, “por qué medios pudo evitarse la efusión de sangre de los prisioneros facciosos”<sup>563</sup>, sin vislumbrar una razón que justificara la paradójica conducta de una junta que debía coordinar la defensa de la ciudad en tiempos de guerra civil.

Estas situaciones de violencia anticlerical generalizada alentaron poderosamente el recelo del clero catalán frente a las autoridades civiles revolucionarias. Como se verá en el próximo capítulo, la situación de la Iglesia en Cataluña seguiría presentando importantes singularidades que la convirtieron en un punto de especial conflictividad en el conjunto de España. Tanto la radicalización de las juntas revolucionarias como las airadas reacciones que adoptaron los principales dirigentes eclesiásticos contribuyeron al profundo enconamiento que presidió sus relaciones. Convencidos los primeros de que el clero financiaba y colaboraba con los carlistas y los segundos, como afirmaba *El Católico*, de que “aquella revolución impía” sólo pretendía “descatolizar España”<sup>564</sup>, se llegaría a un situación en la que dejó de ser posible la colaboración entre las autoridades civiles y religiosas.

En conclusión podrían establecerse algunas pautas de interpretación del terror anticlerical del trienio 1834-1836. En primer lugar, las acciones violentas contra el clero secular o el femenino fueron mucho más escasas que las ejecutadas contra los frailes. No en vano, fueron ellos la gran mayoría de las víctimas que se cobraron las agresiones anticlericales de aquel periodo nefasto para la Iglesia hispana. También conviene reseñar el hecho de que el contexto de la guerra civil exacerbó radicalmente las críticas que se dirigieron al clero y se publicaron a menudo artículos en que se les acusaba de colaborar con las partidas carlistas. Este tipo de textos pudo caldear los ánimos pero también es cierto que los periódicos habían hecho acusaciones similares durante el Trienio Liberal, en el que también se combatió una guerra civil, y el número de vidas que se perdieron en este tipo de atentados fue mucho menor. El hecho de que circularan rumores sobre

---

<sup>562</sup> Ibid.

<sup>563</sup> Ibid.

<sup>564</sup> Ibid.

conspiraciones y connivencias del clero con los enemigos de la Reina durante la guerra no debe tampoco desestimarse. A su vez, parece recomendable reiterar que la prensa y los testigos directos de las matanzas apuntaron a la Milicia Urbana a la hora de buscar a los responsables de las matanzas que tuvieron lugar en Madrid, Reus y Barcelona. Su participación ha sido frecuentemente utilizada por la historiografía clerical para mostrar a aquella institución como brazo ejecutor de las conjuras masónicas o gubernamentales. Ahora bien, la solicitud de su protección a cargo de los prelados de las órdenes religiosas madrileñas permite cuestionar dicha interpretación. Fuera como fuese, muy pronto la jerarquía eclesiástica habría de hacer frente a problemas de distinta naturaleza y lidiar con las consecuencias de la desamortización general de sus bienes.

En términos más amplios, convendría recordar que los estallidos de violencia anticlerical estuvieron vinculados a momentos de elevada tensión civil. El contexto de una guerra civil en la que el bando carlista había tomado como bandera la defensa de la Iglesia, junto al declarado apoyo al mismo de una parte relevante del alto clero hispano, fue el escenario apropiado para la aparición de reacciones tan brutales como las que se han analizado en este apartado. La repetición de escenas similares en diversas ciudades de la península lleva a pensar que la identificación del clero con el enemigo político y militar estaba más que aceptada a escala nacional y así lo confirma el tono y los contenidos de la prensa liberal analizada. El aspecto grotesco, casi carnavalesco, de los atentados da la medida del odio que concitaba un sector de la población decididamente volcado hacia las opciones políticas más conservadoras y anticonstitucionales. Por todo lo dicho resulta necesario añadir que esa toma de posición precedió a los ataques y que, si no a explicarlos ni a justificarlos, seguramente ayuda a entenderlos.

### **3. 3. Desamortización**

La llamada “secularización de las cosas”, o desamortización de los bienes eclesiásticos, ya ha sido abordada en anteriores capítulos de esta tesis. Aquí se tratarán los aspectos administrativos, políticos y polémicos vinculados a la desamortización de Mendizábal, que tuvo un impacto mucho mayor que las precedentes. Su tratamiento no pretende ofrecer un análisis pormenorizado del proceso en todas sus vertientes. Lo desaconsejan, por una parte, la solvencia alcanzada por los estudios especializados de cuyas conclusiones se hará eco y, por otro, el hecho de que la desamortización eclesiástica fue un fenómeno que se extendió durante todo el periodo analizado, por lo que su estudio detallado supondría desbordar los objetivos aquí planteados.

Los derechos de propiedad de la Iglesia habían sido recortados y limitados por la acción de la Corona durante el Antiguo Régimen. Para ello el Consejo de Castilla había elaborado una sofisticada doctrina de intervención y control de las propiedades eclesiásticas que se insertaba en la práctica del regalismo. Sus principales fuentes de argumentación están enraizadas en la doctrina derivada de lo que Francesco Ruffini denominó “*lus protectionis*”, cuyos rasgos se describen en el primer capítulo. La tutela y la administración de los bienes eclesiásticos fueron asumidas como derechos inalienables por los gobiernos liberales españoles. De dicha asunción se derivaron leyes y decretos que no sólo afectaron a la titularidad y gestión de los bienes muebles e inmuebles sino que, al abolir el cobro de diezmos y de primicias, pusieron también fin a los privilegios fiscales de la Iglesia.

La novedad, precisamente, fueron las campañas clericales de deslegitimación de la políticas desamortizadoras y no su ejecución. La resistencia antidesamortizadora del clero se expresó en las Cortes, en los púlpitos y en la calle. Los gobiernos trataron de liberar la propiedad de la tierra, de asegurar un mejor reparto de la propiedad fundiaria, al tiempo que se aliviaban las siempre exhaustas arcas del erario público. De tal modo que, sin necesidad de leer a Jeremy Bentham, ya los diputados gaditanos y los del Trienio se habían planteado la cuestión en términos de “utilidad”. Sería precisamente el carácter utilitario de las ventas de bienes lo que mayor animadversión despertaría. Convencidos de que aquellos bienes constituían el “patrimonio de San Pedro” y que sólo a los ministros de Dios correspondían su posesión y gestión, los propagandistas clericales desafiaron a la autoridad gubernamental por diversos medios. La jerarquía eclesiástica pasó de las meras condenas desde el púlpito y el confesionario a una política de discriminación activa de los compradores de bienes nacionalizados con efectos públicos. En este sentido, cabe mencionar las limitaciones al acceso a los cargos públicos que sufrieron los compradores de bienes nacionales en los dos periodos absolutistas del anterior reinado. Esa actuación se integró en la dinámica activo-reactiva que caracterizó el conflicto político-religioso hispano decimonónico, ya que el ser comprador de esos bienes también confirió un timbre de orgullo y algunas facilidades políticas en los periodos de dominio liberal.

La desamortización provocó un buen número de intervenciones disciplinarias contra aquellos curas y párrocos que se negaron a informar sobre el tamaño y condiciones generales de las fincas de sus parroquias. Para los clericales, los gobiernos “impíos” con la venta de sus propiedades estaban erosionando las bases de la nacionalidad y de la caridad pública. Si a la Iglesia se la “despojaba” de aquellos bienes, ni los españoles serían merecedores de ese nombre, ni las redes de educación y asistencia eclesiásticas

podrían seguir cumpliendo sus funciones adecuadamente. Para demostrar ambas cosas los publicistas del catolicismo político llenaron miles de páginas con ejemplos ilustrativos.

Pese a la dureza de las críticas, los gobernantes trataron de establecer cierta colaboración de las jerarquías eclesiásticas. Al margen de la promoción de los eclesiásticos más adeptos al Gobierno de turno, la política liberal en este terreno estuvo casi siempre guiada por su intención de ampliar sus horizontes de acción. Ya fuera mediante acuerdos parciales, con ciertas concesiones, o a través del diálogo con la Santa Sede, los distintos gabinetes pudieron dar una pátina de legitimidad a su acción desamortizadora. Su mayor éxito se alcanzaría en las negociaciones del Concordato de 1851, cuyo contenido se analizará en el capítulo siguiente, y en virtud del cual fueron aceptadas las transacciones ejecutadas entre 1833 y 1843.

Ahora bien, conviene reseñar la concurrencia de tres factores cruciales que afectaron al proceso desamortizador. En primer lugar, la propiedad de la Iglesia fue incautada durante un periodo de revolución política, conflicto civil y reforma administrativa particularmente caótico que impidió un control público verdaderamente eficaz de las transacciones. En segundo lugar, el monto total de tierra desamortizada supuso más de la mitad de la que controlaba la Iglesia hispana del Antiguo Régimen. Por último, el proceso se vio acompañado en Francia y después en Italia de la creación de sendos ministerios de los Bienes Nacionales. En España, sin embargo, sería una oficina subalterna y dependiente de otro ministerio, el de Hacienda, la encargada de ejecutar, gestionar y controlar las ventas. Estos elementos confirieron un carácter singular a un conjunto de acciones que para los clericales implicó la definitiva identificación del liberalismo con la persecución de la Iglesia. De hecho, en la desamortización se quiso ver un despojo motivado por razones políticas: una suerte de venganza liberal por la participación del clero en las luchas carlistas. Empobreciendo a la Iglesia rebelde se la desarmaba.

La justificación política de la acción desamortizadora partía de un axioma ideológico según el cual los gobiernos eran los intérpretes últimos del bien común y, por ende, completamente soberanos en la aplicación de leyes que lo procuraran. Los católicos liberales hispanos, como los italianos, se mostraron especialmente combativos al respecto. En España y en Italia la política desamortizadora encontraba inspiración en la lógica confesional y jurisdiccionalista.<sup>565</sup> Aunque hubo diferencias importantes. Por

---

<sup>565</sup> Cf. *I liberali cattolici*. Manzoni, Rosmini, Gioberti, Lambruschini. *Testi scelti e commentati da Renato Tisato*. Treviso, Canova, 1966, especialmente p. 12-13. En su introducción, Tisato toma de Benedetto Croce la distinción entre Iglesia como ente moral e Iglesia como cuerpo jerárquico y humanamente constituido. En esa segunda acepción, se nos dice, la Iglesia católica se puede considerar otro estado y, como tal y en determinadas circunstancias, podía verse sometida a los designios de un estado-nación soberano.

ejemplo, como subraya Arturo Jemolo en los territorios transalpinos la defensa de la doctrina desamortizadora se basó principalmente en la necesidad material de sostener un cuerpo clerical muy nutrido.<sup>566</sup>

Según ha señalado Josefina Bello, las justificaciones del proyecto desamortizador de Mendizábal repetían los argumentos empleados en Italia y los de las primeras tentativas liberales nacionales. Los motivos declarados fueron garantizar el justo reparto de la riqueza en el seno de la Iglesia, efectuar la reforma moral y formativa del clero regular, y completar el saneamiento de las arcas públicas del Estado.<sup>567</sup> La nueva oleada desamortizadora se inició con la creación el 22 de abril de 1834 de una Real Junta Eclesiástica cuyo principal objetivo era la reforma del clero. La primera medida adoptada por el Gobierno fue la elaboración de una encuesta en que los prelados de las diversas órdenes debían informar del número y la situación material de sus miembros. Bello ha puesto de relieve el hecho de que la encuesta tuvo una escasa utilidad a la hora de emprender la reforma eclesiástica. Sobre todo por el desarrollo de los acontecimientos políticos en el período revolucionario iniciado en 1835 y la precipitada resolución que se dio a la reforma eclesiástica. No obstante, la encuesta cifraba, para julio de 1835, el número de religiosos residentes en España en 30.906 varones y 25.614 monjas.

El primer decreto desamortizador lo aprobó el Gobierno Mendizábal el 19 de febrero de 1836 y por el mismo se asignaron al erario público todos los bienes muebles e inmuebles pertenecientes a las órdenes religiosas masculinas ubicadas en territorio español. En su preámbulo Mendizábal enumeraba, en términos de necesidad social y política, los fines que se deseaba obtener con su introducción: "Atendiendo a la necesidad de disminuir la deuda pública consolidada y de entregar al interés individual la masa de bienes raíces que han venido a ser propiedad de la nación a fin de que la agricultura y el comercio saquen de ellos las ventajas que no podrían conseguir en su estado actual". La medida afectaba a tres tipos de propiedades: fincas rústicas, inmuebles urbanos, y censos y foros.<sup>568</sup>

Una vez aprobada la reforma, por vía ejecutiva y pese a la protesta de varios diputados a Cortes encabezados por Álvaro Flórez Estrada, se debía de articular el modo en que vendrían efectuadas la división en lotes de las tierras desamortizadas y su pública

---

<sup>566</sup> Carlo Arturo JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna en el Regno d'Italia (1848-1888)*, Mulino, Bolonia, 1974, p. 70. Jemolo enfatiza que también en el Reino de Cerdeña la dimensión política de la desamortización provocó una marcada inestabilidad gubernamental desde 1848.

<sup>567</sup> Josefina BELLO, *Frailes, intendentes y políticos*, p. 41-42. Respecto a la deuda pública, Bello recoge el dato ofrecido por el Gobierno Toreno y según el cual el monto total de la misma ascendía en 1834 a trece millones de reales, véase p. 43.

<sup>568</sup> El impacto de la medida recayó fundamentalmente sobre las primeras. Según los datos aportados por Bello, entre 1836 y 1849, fue nacionalizado el 89% de las fincas rústicas pertenecientes al clero regular.



subasta. Este punto fue el que mayor controversia provocó. De especial radicalidad y resonancia fueron las sugerencias de Flórez Estrada. En un artículo publicado en *El Español* el día 28 de febrero de 1836 y titulado “Del uso que debe hacerse de los bienes nacionales”, Flórez criticaba la vinculación que el decreto establecía entre la venta de los bienes nacionalizados y la liquidación de la deuda pública. El político asturiano consideraba erróneo que se permitiera utilizar vales de deuda para adquirir dichos bienes. Su alternativa venía formulada en forma de pregunta: “¿el gobierno debe pagar de una vez toda su deuda dando fincas en lugar de dinero, o convendrá que arriende en enfiteusis todos esas fincas y reparta su renta entre sus acreedores?”<sup>569</sup>. En su opinión la segunda sería la única alternativa que tendría efectos positivos en la industria, en la población rural, en la reputación del régimen y, por extensión, en la popularidad de la reina. No en vano, este planteamiento, definido por Josefina Bello como “de izquierdas”, nacía de una preocupación por alcanzar grados mayores de igualdad en la esfera socioeconómica del país.<sup>570</sup>

Flórez partía de una idea que en la tercera década del siglo XIX era ya ampliamente asumida por los círculos liberales progresistas franceses e ingleses, que expresaba con estas palabras: “la mala distribución de la riqueza es, en último resultado, el origen de todas las querellas del género humano”. Esa vinculación existente entre la cuestión social y la política representativa, en una magistral reconstrucción del ideario político y social de Álvaro Flórez, ha sido recientemente explorada y contextualizada por Juan Pan-Montojo.<sup>571</sup> El reparto de la riqueza y el apuntalamiento del trono de la reina niña serían los resultados que debían derivarse de la puesta en práctica del modelo de desamortización defendido por el diputado asturiano:

“Con el sistema enfiteútico, todas las familias de la clase proletaria serían dueñas del dominio útil de la tierra que cultivasen, y por consiguiente, interesadas en sostener las reformas y el trono de Isabel, pues en ellas verían cifrado su bienestar”<sup>572</sup>

Pero además, como observó Francisco Tomás y Valiente, la ejecución del plan de Flórez Estrada hubiera permitido mejorar la situación financiera del Estado, puesto que hubiera conservado la propiedad de los bienes y podría haber revisado al alza los precios

---

<sup>569</sup> *El Español*, “Del uso que debe hacerse de los bienes nacionales”, 28-II-1836.

<sup>570</sup> Joaquín Varela Suánzes-Carpegna ha vuelto a utilizar esta denominación en un ensayo biográfico sobre Flórez recogido en J. Valera (coord.), *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853) Política, economía, sociedad*, Junta Principal del Principado de Asturias, Oviedo, 2004.

<sup>571</sup> “Álvaro Flórez Estrada: el otro liberalismo” en Manuel Pérez Ledesma e Isabel Burdiel (eds.) *Liberales Eminentes*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2008, p. 43-77, esp. p. 67-68.

<sup>572</sup> *El Español*, “Del uso que debe hacerse de los bienes nacionales”, 28-II-1836.

de los arrendamientos cuando correspondiera, esto es, transcurridos cincuenta años.<sup>573</sup> Por otra parte, Flórez Estrada recurría a ejemplos históricos concretos en los que se había experimentado con proyectos muy similares al suyo. Hacía varias referencias concretas al caso toscano, en el que las reformas eclesiásticas leopoldinas de la década de 1760 habían arrojado un saldo muy favorable en términos de aprovechamiento público y social de los bienes desamortizados a la Iglesia.<sup>574</sup> Pero Flórez también combatió el decreto del 19 de febrero presentando una protesta contra el método empleado por Mendizábal en las Cortes. El presidente del Consejo de Ministros había solicitado un voto de confianza a la Cámara Baja en el mes de enero que le fue concedido. La venta de los bienes eclesiásticos se aprobaba para derrotar al carlismo y para que “proporcionase cuantos recursos y medios sean necesarios a la más completa asistencia a la fuerza armada”. Pocos días después obtuvo de la reina María Cristina un decreto de disolución de las Cámaras y sólo después fue aprobado el decreto desamortizador. La protesta del grupo de Flórez Estrada no alcanzó los apoyos necesarios para ser debatida en Cortes.<sup>575</sup>

Al final, las rentas y censos pertenecientes a todas las comunidades religiosas quedaron redimidos a favor del Estado por una Real Orden de 5 de marzo de 1836. La “secularización de las cosas” siguió adelante con la abolición definitiva de diezmos y primicias decretada por el Gobierno el 24 de junio de 1836. Por el mismo se adjudicaban al Erario Público los bienes del clero secular, aunque estos no se verían afectados por la intervención del Estado hasta el 2 de septiembre de 1841.<sup>576</sup> Finalmente, otro Real Decreto publicado el 25 de enero de 1837 ordenaba la devolución de las tierras a los compradores de bienes nacionales que las habían adquirido durante el Trienio Liberal.

La primera orden religiosa abolida fue la Compañía de Jesús. El ministro García Herreros, mediante un decreto del 4 de julio de 1835, restableció la Pragmática Sanción de 2 de abril de 1767. Sus bienes se aplicarían a la deuda pública, excepción hecha de los objetos de valor artístico y cultural que se entregarían a los institutos de las ciencias y las artes. El día 13 se ordenó la ocupación efectiva de sus conventos y la retención de sus rentas. La expulsión afectó a 363 miembros de la Compañía y la medida supuso la definitiva ruptura de las relaciones con la Corte romana.<sup>577</sup> Por número de inmuebles y de

---

<sup>573</sup> Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *El marco político de la desamortización en España*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 92.

<sup>574</sup> Tomás y Valiente cita el trabajo de Gregorio Fierli “ Dei livelli di Mano Morta coerentemente al paragrafo XVIII della legge d'Ammortizzazione pubblicata in Toscana nell'anno 1769”, nuova edizione, Firenze, 1805. Puede verse también la introducción al libro de Piero Barbaini *Problemi religiosi nella vita politico-culturale del Risorgimento in Toscana*. Marietti, Turín, 1961.

<sup>575</sup> Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *Op. cit.*, p. 89-90.

<sup>576</sup> Josefina BELLO, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>577</sup> *Ibid*, p. 62

volumen de renta, las principales órdenes españolas en aquel momento eran los jerónimos, los jesuitas y los dominicos. La recientemente abolida Inquisición, por su parte, quedaba en segunda posición, sólo por detrás de los jerónimos. Por Real Orden del 25 de julio de 1835 el Gobierno Mendizábal ordenó la supresión de las casas monacales de menos de doce miembros profesos, medida que afectó a unos novecientos establecimientos y que redujo su número a la mitad. El artículo 7º de la Orden contemplaba la nacionalización de los bienes de los conventos suprimidos para su aplicación directa a la extinción de la deuda. Como señala Bello, la aprobación de este procedimiento coincidió con la extensión del movimiento insurgente y la formación de juntas revolucionarias en todo el territorio nacional, lo que complicaría no poco la aplicación efectiva del mismo.<sup>578</sup> Las juntas se batieron por un doble motivo: luchar contra el carlismo y derrotar al clericalismo. En la mente de las elites revolucionarias gobernantes, ambos enemigos confluían en su afán por derribar el trono de Isabel II y aniquilar el régimen liberal.<sup>579</sup>

Para neutralizarlo se decretó la exclaustación tanto de frailes como de monjas en todo el Estado, así como la aplicación de sus bienes a la caja del Erario público. En este contexto deben entenderse los decretos de 11 de octubre de 1835 y de 6 de marzo de 1836 del ministerio de Gracia y Justicia. Con su aprobación se amplió significativamente el radio de alcance de la política desamortizadora al incluir por vez primera los bienes de clero regular femenino. Asimismo se decretó la incautación de las propiedades de los colegios de las Escuelas Pías, las congregaciones, las cuatro órdenes militares y la de San Juan de Jerusalén, hasta entonces exentos.<sup>580</sup>

El proceso desamortizador, entendido en términos estrictamente institucionales, implicó un hercúleo esfuerzo de modernización y coordinación administrativa del naciente Estado liberal hispano. Implicó la participación de los funcionarios de tres ministerios: Gracia y Justicia, Hacienda, y Gobernación, siendo el primero el encargado de las supresiones y los dos segundos los responsables de las incautaciones. Al Ministerio de Hacienda le correspondió la tarea de aplicar a la amortización de la deuda el montante resultante de los bienes nacionalizados. De ello se encargaron intendentes, comisionados y contadores de arbitrios.

---

<sup>578</sup> Ibid., p. 63.

<sup>579</sup> Ibid., p. 74.

<sup>580</sup> Ibid., p. 75-76. Bello, en este punto, señala que a finales de 1835 por efecto de las sucesivas normas dictadas por los gobiernos de Toreno y de Mendizábal la mayor parte de los bienes del clero regular habían pasado ya a manos del Estado.

Al de Ministerio de Gobernación, por su parte, fue encomendada la misión de recoger e inventariar todos los bienes de interés científico-artístico. Con tal finalidad fueron creadas comisiones civiles en las que participaron los párrocos o los responsables de los monasterios extinguidos. Para cumplir esta tarea Gobernación contó además con la colaboración de instituciones como la Real Academia de la Historia o la Academia de Bellas Artes de San Fernando. La máxima autoridad sobre la gestión, la recaudación e el inventario de los bienes nacionalizados recaía en el Director General de Amortización, responsable directo ante el secretario de Despacho de Hacienda. Su labor consistía en coordinar la acción de los intendentes que tenían una mayor responsabilidad que los gobernadores provinciales. Bajo las órdenes de los intendentes se encontraban los comisionados principales de arbitrios, encargados de administrar y recaudar las propiedades desamortizadas en coordinación con los contadores de amortización. En cuanto a lo relativo a los bienes sagrados y de culto, se encomendó a los prelados que supervisaran su debida conservación y que se les diera un uso estrictamente litúrgico. En cuanto a los objetos de gran valor, los prelados debían solicitar la opinión de los contadores y, si estos lo consideraban necesario, podían ser también nacionalizados.<sup>581</sup>

La ocupación efectiva de los bienes hubo de realizarse con celeridad y sin publicidad para evitar su ocultación o desaparición. Después de que el Ministerio de Interior lo designara y ordenara, tocaba a los intendentes la iniciación del proceso de incautación de bienes, cuyo primer paso era la notificación al gobernador y al obispo del nombre de los conventos que se iban a cerrar y en los que actuarían el comisionado y el contador de amortización.<sup>582</sup> Fijada la hora de llegada con las comisiones civiles y la autoridad eclesiástica, se iniciaba el inventariado de los bienes de la comunidad prestando especial interés a los documentos custodiados en los archivos y las bibliotecas conventuales para conocer el origen, estado y cuantía de los diversos censos y rentas. El inventario era firmado por el contador, el comisionado y el prelado. Por su parte, los religiosos eran también censados y la nómina debía indicar si eran profesos o legos. Bello hace notar que la exclaustación de los frailes no estaba reglamentariamente ligada a la incautación de los bienes de la comunidad. De hecho, su efectiva verificación se realizaba en virtud de criterios arbitrarios que podían variar según las circunstancias, aunque lo habitual fue que desamortización y exclaustación se efectuaran al unísono.<sup>583</sup>

En cuanto a las dificultades prácticas con que topó el proceso, los estudios monográficos suelen agruparlas en tres tipos. En primer lugar, los funcionarios destinados

---

<sup>581</sup> Ibid., p. 80-82.

<sup>582</sup> La incautación quedó regulada por Real Orden del Ministerio del Interior de 29 de julio de 1835.

<sup>583</sup> Ibidem, p. 86-92.

a realizar estas tareas fueron pocos y escasamente preparados. Una segunda dificultad estribó en la escasez de recursos financieros asignados a unos procedimientos administrativos complejos. Por último, los especialistas señalan el hecho de que los clérigos opusieron gran resistencia a la consumación del trabajo de los comisionados. Como ilustración de esta última, cabe nombrar la ocultación y la manipulación de documentos, que fueron muy habituales como reflejan multitud de informes dirigidos a la Dirección General de Amortización por contadores, comisionados e intendentes.<sup>584</sup>

Una vez que los bienes eclesiásticos estuvieron bajo el control del Estado daba comienzo la segunda fase del plan desamortizador: la administración pública de los mismos. Los funcionarios ejercieron esta tarea con desigual fortuna. Aparte de que resultara más sencilla la gestión de los patrimonios inmuebles rústicos y urbanos que la de las rentas y los censos, con frecuencia también tuvieron que hacerse cargo de dificultades añadidas, como las derivadas de las prisas en la tramitación de los expedientes de las subastas o las provocadas por la inflación de los precios de la tasación y de los arrendamientos.<sup>585</sup>

En cuanto al destino final de los conventos y monasterios secularizados también cabe hacer algunos comentarios. Los edificios, que en general poseían un alto valor artístico y arquitectónico, quedaron bajo el control de la Dirección General de Rentas y Arbitrios de Amortización. Mendizábal, por el Real Decreto de 19 de febrero de 1836 había privilegiado fundamentalmente los usos de utilidad social como la creación de cuarteles, hospitales y cárceles. En otros casos su demolición permitió el ensanche de calles y la erección de plazas y mercados. La decisión sobre la finalidad última de los edificios recayó en un primer momento sobre los intendentes y, tras la aprobación de un Real Decreto el 10 de agosto de 1836, pasó a ser competencia de las Juntas Provinciales de Enajenación de Edificios y Efectos, que debían responder y coordinarse con la Junta Gubernativa de Enajenación de Madrid. Además, las demoliciones como cualquier otra alteración de los inmuebles debían realizarse previa consulta con las autoridades eclesiásticas.<sup>586</sup>

Las conclusiones que se pueden extraer del modo en que se efectuó aquella “secularización de las cosas” permiten constatar serias limitaciones en su aplicación efectiva. En primer lugar, como ya señalaran algunos contemporáneos, el saldo de la desamortización fue sobre todo beneficioso para las clases acomodadas. Es decir, favoreció a los grandes terratenientes y los poseedores de vales de deuda pública que

---

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 192-205.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 222-248.

tuvieron acceso a unos bienes de un precio generalmente superior al montante nominal de los mismos. En este sentido, tanto Tomás y Valiente como Josefina Bello han remarcado la existencia de una “convergencia de intereses” de la burguesía y la Hacienda.<sup>587</sup> En tal resultado influyó no poco que fuera aceptado el pago con vales de Deuda. Con ello, como señalara Flórez Estrada, se había perdido la oportunidad de vincular la desamortización a la ejecución de una profunda reforma agraria que hubiera servido para modernizar la explotación y cumplir los sueños de Campomanes. No obstante esta tendencia general, algunos pequeños propietarios en muchos casos también tuvieron acceso a los bienes nacionalizados.

En segundo lugar, las políticas de compensación al clero tras la desamortización de Mendizábal adquirieron formas diversas pero generalmente insatisfactorias. Junto al pago de los productos de la subastas de los lotes desamortizados, a los ministros del clero católico se le asignaron pensiones. El 19 de noviembre de 1835 vio la luz la primera circular en las que se reguló la satisfacción de dichas asignaciones. Su pago, sin embargo, se retrasó reiteradamente durante la década de 1830 y se levantaron voces muy críticas contra lo que se consideraba otra paso más de la enésima edición de la “persecución del clero”. Pero además, el creciente indiferentismo religioso y el distanciamiento del laicado respecto a las autoridades eclesiásticas se reflejó en la reducción de las limosnas y del monto total de emolumentos ligados a la administración de sacramentos, de los llamados “derechos de altar y estola”. La Regencia de Espartero, por su parte, se enfrentaría a los problemas derivados de la aplicación de las leyes desamortizadoras y a la derrota política del clero comprometido con la causa carlista.

### **3. 4. El trienio esparterista y la consolidación del pensamiento ultramontano**

La llegada al poder del duque de la Victoria tras un nuevo pronunciamiento militar y su nombramiento como regente de la Reina niña acarrearían una profunda alteración de las relaciones del Estado con la Iglesia. Sus gobiernos dieron un nuevo impulso a las políticas desamortizadoras y reemprendieron las reformas de la disciplina eclesiástica. Ahora bien, entre 1840 y 1843 se alcanzaron cotas de tensión sin precedentes y la ruptura de relaciones con Roma pudo llegar a significar un auténtico cisma. El Trienio esparterista, por los motivos que se trataran a continuación, supuso además una resemantización del concepto de ciudadanía católica que estuvo a punto de separar a los católicos españoles de la Santa Sede. Dos eran los nuevos objetivos que se perseguían: lograr la definitiva

---

<sup>587</sup> Ibid., p. 33 y Francisco TOMÁS y VALIENTE, *Op. cit.* p. 80-82.

adaptación del clero al sistema constitucional y reducir al máximo los costes políticos y económicos del compromiso confesional del Estado.<sup>588</sup>

El Convenio de Vergara, firmado el 31 de agosto de 1839, puso el punto de partida a una nueva era en la política patria. Acabada la guerra civil con la victoria de los cristinos, había llegado el momento de ajustar cuentas con el partido carlista y sus colaboradores. Por lo que interesa a esta investigación, procede subrayar dos aspectos intrínsecamente ligados y que conforman los ejes por los que se desarrollaron los acontecimientos analizados. El primero es que pocos meses después del abrazo de Vergara por necesidades de legitimación y propaganda política, se levantó apresurada, y erróneamente, el acta de defunción de la facción carlista. En segundo lugar se debe constatar la escasa influencia que tuvo la derrota de los ejércitos carlistas en la actitud política del clero hispano.

El final de la guerra coincidió con la publicación de libros y folletos que trataron de historiarla. Aquí se tomará como ejemplo de esas narraciones triunfalistas del bando cristino un texto escrito por el coronel Lassala, oficial del ejército leal que realizó una detallada reconstrucción de la ideología y de las principales figuras de los vencidos.<sup>589</sup> El relato se abre con la denuncia del partidismo que supuestamente obcecaba a los autores que hasta entonces se habían ocupado del carlismo y que había provocado múltiples “contradicciones e inconsecuencias” que impedían la creación de una genealogía veraz del movimiento legitimista. Como supuesta muestra de objetividad, el oficial declara su admiración por el coraje guerrero demostrado por el partido carlista, “que habiendo nacido débil, en los campos de batalla llegó a robustecerse hasta el punto de tener suspenso más de una vez en muy dudosa balanza el destino de la monarquía española”. Un valor guerrero que le había conducido al éxito en los frentes y a dominar “gran parte de la Península”, donde “levantaba fortificaciones, y disparaba el cañón a pocas leguas de Madrid”. A continuación se admitía que la mayoría de los carlistas habían actuado con “honrados principios y fines patrióticos”<sup>590</sup>.

Los primeros momentos de la guerra habrían coincidido con las mayores muestras de heroísmo y desinterés carlistas. Refiriéndose a la situación en la región vasco-navarra durante los años 1834 y 1835, cuando se produjeron notables avances carlistas, Lassala

---

<sup>588</sup> Esta actitud ha sido definida por algunos comentaristas clericales como “un raidissement de l’anticlericalisme officiel”. Véase Jean DESCOLA, *Histoire de l’Espagne chrétienne*, Robert Laffont, París, 1951, p. 37.

<sup>589</sup> Manuel Lassala (coronel cristino), *Historia Política del Partido Carlista, de sus divisiones, de su gobierno, de sus ideas y del convenio de Vergara, con noticias biográficas que dan a conocer cuales han sido don Carlos, sus generales, sus favoritos y principales ministros*. Madrid, Imprenta de la viuda de Jordán e Hijos, 1841.

<sup>590</sup> Ibid p. 6 y 8.

repite un tópico liberal ya familiar: la temprana incorporación y activa colaboración del clero en las partidas. Lo expresa en un tono reprobatorio:

“Representados por el unánime grito de Religión, Carlos V y Fueros: los eclesiásticos abandonaban el Altar de Dios de paz, y predicaban la guerra, o empuñaban el fusil y la lanza: en los montes, en los bosques, en las peñas y entre los mismos enemigos se improvisaban talleres, y se establecían fábricas de armas y de municiones, y hasta de los mares se sacaban cañones y balas, cuyos recuerdos de existencia transmitía la tradición o la memoria de borrascas y naufragios ocurridos en las costas”.<sup>591</sup>

Ese compromiso clerical con el carlismo, como ha quedado ampliamente ilustrado, había nacido en los instantes inmediatamente posteriores a la muerte del rey Fernando. La primera muestra del mismo la había dado Pedro de Inguanzo, cabeza de la Iglesia hispana. El por entonces arzobispo primado de Toledo se había negado a jurar fidelidad a la reina Isabel II y había sido castigado con la expatriación perpetua. Al recibir la noticia de la pena que se le había impuesto, Inguanzo recurrió al nuncio Tiberi pidiéndole que tomara “las diligencias que estime conducentes para el bien de la Iglesia”.<sup>592</sup> El nuncio informó a Roma con notable celeridad y un innegable éxito. Así, tan sólo una semana después de que se confirmara la expulsión del arzobispo, el Papa se dirigió al ministro de Gracia y Justicia a través de su Secretario de Estado para exigir la revocación de aquella medida que se consideraba “un paso que lesionaba los derechos de la Santa Sede y en daño del Clero”.<sup>593</sup> El Gobierno desatendió los ruegos del Papa provocando un incremento de la hostilidad pontificia.<sup>594</sup>

El peso de estos apoyos sinificó que aunque las derrotas bélica y política de la Iglesia carlista le impusieran un cambio de estrategia no llegara a traducirse en una revisión de los principios innegociables de los que se nutría. La década de 1840, como se verá a continuación, asistió al nacimiento de un movimiento católico políticamente organizado. Como ilustración de dicho fenómeno conviene mencionar la proliferación de publicaciones diarias y semanales dedicadas a informar sobre las verdades de la fe,

---

<sup>591</sup> Ibid. p. 9

<sup>592</sup> *Carta del Arzobispo de Toledo al Nuncio de Su Santidad*, 23 de febrero de 1834. ASV, Parte Moderna, ANM, I. 284, f. 614.

<sup>593</sup> *Carta de Tiberi al Secretario de Estado Pontificio*, 3 de marzo de 1834. ASV, Parte Moderna, ANM, I. 284, f. 612. En este documento el nuncio agradece la diligencia y resolución de las medidas adoptadas por la Santa Sede en este caso. La traducción es mía.

<sup>594</sup> Los problemas también se originaron por la designación de Inguanzo como gestor de los fondos procedentes de la Bula de Cruzada por libre iniciativa pontificia y en lugar del candidato gubernamental. Véase Alejandro TORRES GUTIÉRREZ, “Implicaciones económicas del miedo religioso en dos instituciones del Antiguo Régimen: La Inquisición y la Bula de Cruzada”, comunicación presentada al IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de la Ciencias de las Religiones *Milenio: Miedo y Religión*, Universidad de la Laguna, 3-6 Febrero 2000, p. 34.



educar al clero, difundir la moral católica y, sobre todo, justificar y reproducir la línea política antirrevolucionaria adoptada por Roma. Esta última función se desempeñó a través de varios canales. Por ejemplo, aportando datos sobre el lamentable estado de la Iglesia hispana en las pastorales de los obispos.<sup>595</sup> Y también a través de la prensa.

El periódico de mayor difusión de la prensa clerical sería *El Católico*.<sup>596</sup> El primer número vio la luz precisamente el 1 de marzo de 1840. En su *Prospecto* presenta su línea editorial: “No puede haber sociedad sin religión, ni puede haber más de una religión verdadera entre las diversas que se denominan con tan augusto y sagrado nombre”.<sup>597</sup> La conservación, por tanto, de un catolicismo intolerante y excluyente se considera la única garantía sólida de la pervivencia del orden social y de la propia nación española. Un catolicismo que no sólo no puede convivir con otras religiones sino que debe excluir también a la figura del “indiferentista [que] solo dista un paso del abominable ateísmo, si es que ya no ha caído en tan horrorosa y profunda sima”. El *Prospecto* también traza una historia mítica en clave legendaria de la nación española, que es presentada como hija predilecta de la Providencia, solar donde siempre reinaron las esencias puras del catolicismo más rancio, ajena a las contaminaciones heréticas e impías que en varios períodos habían hecho temblar otras monarquías:

“Viendo aquellos desde lejos y se dolían de los males que en las demás naciones causaba ese fuego devastador; mas no habiendo prendido todavía en nuestra España las chispas infernales seguían tranquilos en sus creencias, y descansados a la sombra de las justas leyes de esta *nación católica* no temieron ni experimentaron las desgracias de otros reinos vecinos”.<sup>598</sup>

No obstante, la defensa de esa supuesta “nación católica” se presentaba desvinculada de cualquier tendencia ideológica o partido político concreto. De hecho, afirmaba estar sólo inspirada en un tándem de éxito y de continuo predicamento: “en el Catolicismo y en el Españolismo”. Se comprometía a no tomar parte en las luchas políticas y con respecto a las recomendaciones que el periódico daría a los representantes públicos afirmaba que “a todos hablar(i)a con moderación y decoro, si bien con firmeza, sea cuál fuere el partido al que pertenezcan, porque a todos interesa la religión y la moral”. Del cumplimiento de su tarea se esperaban infinidad de bienes:

“Presentándola [la religión] con todos sus atractivos como la civilizadora del género humano, y el más firme apoyo de los tronos y de los gobiernos; en fin de moralizar al

---

<sup>595</sup> En la década de 1840 también se multiplicaron las cabeceras de prensa católica en Francia, con *L'Univers*, *L'Union* y el renacido *Le Correspondant* como principales ejemplos. Véase Georges WEILL, *Histoire du catholicisme liberal in France, 1828-1908*, París, Félix Alcan, 1909, p. 73-74.

<sup>596</sup> El título completo del diario madrileño deja pocas dudas sobre su orientación ideológica: *El Católico, periódico religioso y social, científico y literario, dedicado a todos los españoles, y con especialidad al clero, amantes de la Religión de sus mayores y de su Patria*.

<sup>597</sup> *El Católico*, 1 de marzo de 1840, “Prospecto”, p. 1.

<sup>598</sup> *Ibid*, p. 2

pueblo, a las clases todas de la sociedad, porque es bien cierto que si la moral del Evangelio llega a ser la norma de los españoles, desaparecerá como el humo el egoísmo, la traición y la perfidia; huirán los vicios, se extinguirán los odios y envejecidos rencores, se acabarán las divisiones entre nosotros y cual hermanos nos abrazaremos y nos amaremos mutuamente, logrando así aquella paz sólida y verdadera porque todos los españoles suspiran y que solo la religión puede afianzar y hacer duradera y estable”.<sup>599</sup>

El final de la guerra se presenta como una buena oportunidad para recristianizar la sociedad, lo que obligaba a los clérigos a tomar la pluma para vigorizar el compromiso católico de la misma. Por tanto, una vez vencidas las tropas legitimistas, la jerarquía católica vinculó la superación de las controversias políticas a la victoria del catolicismo tridentino y defensivo que sostenía el propio carlismo, pero ahora bajo el régimen liberal vencedor. Esta intención se declaraba en el segundo número de *El Católico*. El editorialista proclama la determinación del diario a contrarrestar el efecto de las publicaciones anticlericales que estaban apareciendo en un clima de guerra civil aún existente:

“Notorio es que a la sombra de la guerra civil que nos devora, y con el aliciente de las noticias y el engañoso cebo de las novelas, historietas, poesías, canciones, sátiras picantes y críticas burlescas, se publican multitud de papeles; en muchos de los cuales, bien de intento, bien incidentalmente y sin querer, se vierten máximas erróneas, altamente ofensivas a la Iglesia Católica, apostólica, romana, a sus dogmas y disciplina, a su gobierno y pertenencias, a sus santos usos y loables costumbres”.<sup>600</sup>

Esos ataques nacían teóricamente de los espurios intereses partidistas que se defendían a diario en los periódicos de las diversas tendencias políticas con representación parlamentaria. Este ataque contra el periodismo de partido suponía de hecho el primer incumplimiento de su declarada neutralidad política. La existencia y multiplicación de esas publicaciones suponía un reto para los autores del diario católico y eran el motivo de su aparición. Así lo patentizaba al preguntarse:

“¿Sólo el *partido* (perdónese la expresión) *católico* y piadoso ha de carecer de un medio de ostentar todos los días la solidez de sus fundamentos, la ineluctabilidad de sus pruebas, la belleza de su divino sistema, y el benéfico influjo de su moral santa y sus consoladores dogmas?”<sup>601</sup>

Ahora bien, la aparición del término “partido católico” puede resultar un tanto sorprendente en fecha tan temprana como 1840.<sup>602</sup> Por ello conviene precisar el uso que se da al mismo en el contexto concreto del Trienio esparterista. Como es sabido, habría que esperar hasta las últimas décadas del Ochocientos para presenciar la emergencia de

<sup>599</sup> Ibid, p. 3.

<sup>600</sup> *El Católico*, 2 de marzo de 1840, “Introducción”, p. 9.

<sup>601</sup> Ibid, p. 10.

<sup>602</sup> Véanse las acertadas reflexiones que sobre este término realizara Jean-Marie MAYEUR en *Partiti cattolici e democrazia cristiana in Europa. Ottocento-Novecento*, Jaca Books, Milán, 1983, (1980), p. 10-17.

verdaderos partidos católicos en el sentido pleno del término. Sólo entonces aparecerían, primero en Bélgica y en Alemania, agrupaciones políticas en competencia con el resto de partidos que contarían con el carácter oficial otorgado por la jerarquía clerical y provistas de todos los recursos organizativos de los que ésta disponía.<sup>603</sup> En este momento convendría calificarlo, siguiendo a los contemporáneos, como un “movimiento” o “red de asociaciones” creadas con el objetivo común de la difusión y defensa de los intereses de la Iglesia.<sup>604</sup> Y así, en efecto, lo hace el propio editorialista que, connotando la expresión empleada, manifiesta que la intención de su diario es la de convertirse en:

“Un periódico, en fin, que penetrándose de las azarosas circunstancias en las que vivimos, sepa sacar todo el partido posible de esa tendencia a la religión que se advierte en todos los espíritus, se ponga al frente, digámoslo así, de ese movimiento religioso que por todas partes se nota, de ese instinto de restauración católica que por do quiera se descubre, le proteja, le anime y le sostenga, le dirija y encamine”<sup>605</sup>

Con ese espíritu de control, dirección y patrocinio de la necesidad política y la realidad social de una verdadera “restauración católica”, los colaboradores se afanarían en ejercer su función siguiendo estrictamente las directrices de la jerarquía eclesial y manifestando su más inquebrantable adhesión a sus dictados. Aunque estas iniciativas tuvieron lugar fuera de la arena parlamentaria, sus impulsores se servían del medio de la prensa para alcanzar sus objetivos y transmitir su mensaje incluso más allá de las fronteras nacionales.<sup>606</sup>

Las virtudes de un catolicismo así entendido se consideraban prácticamente inagotables. Se afirmaba que “esa” religión “ha[bía] sido siempre el bálsamo consolador que sanó las llagas que en la sociedad causaron la barbarie e ignorancia, la superstición y el fanatismo, las ambiciones y envidias, y el sangriento y desatentado choque de las pasiones más desenfrenadas”. A renglón seguido, como ya se había hecho en otras publicaciones clericales, se manifestaba el deseo de dotar de protagonismo a la religión católica en los proyectos de futuro que albergaban sus más encendidos defensores. Por ello se señala que a ella “esta[ba] reservado sacar a la generación actual del caos en que se halla envuelta y fijar la veleidad que le caracteriza, asentando las bases sobre que ha

<sup>603</sup> La génesis del partido católico alemán, sus alianzas con el conservadurismo y su lucha contra la social democracia, en Massimiliano VALENTE *Diplomazia pontificia e Kulturkampf. La Santa Sede e la Prussia tra Pio IX e Bismarck (1862-1878)*. Edizioni Studium. Roma, 2004.

<sup>604</sup> Para el caso francés pueden verse, además de los trabajos de Rémond, los de Brian FITZPATRICK. Su libro *Catholic Rayalism in the department of the Gard, 1814-1852*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, y su capítulo “The Emergence of Catholic Politics in the Midi, 1830-1870” en el libro editado por Frank TALLET y Nicholas ATKIN, *Religion, Society and Politics in France since 1789*, Londres, The Hambledon Press, 1991, p. 89-107, dan una idea clara de la naturaleza de la intervención política clerical en Francia.

<sup>605</sup> *El Católico*, 2 de marzo de 1840, “Introducción”, p. 10.

<sup>606</sup> Desde su fundación, *El Católico* contó con delegaciones y puntos de venta en París, Roma, Londres y algunas ciudades de la antigua América española.

de levantarse el templo de nuestra felicidad y ventura”<sup>607</sup>. Esta repetición de los mensajes en contextos históricos distintos cumple aquí al menos una doble función. Por un lado, legitima y da coherencia a las doctrinas defendidas puesto que esa supuesta y autoproclamada inmutabilidad de principios, esa vinculación con una tradición inventada, se ofrece como garantía de verdad y perdurabilidad de los mismos. Por otra parte, defender la aplicación de soluciones similares a problemas diversos sirve también para sostener con mayor flexibilidad los sustanciales cambios programáticos y estratégicos que se incorporan en un discurso sólo aparentemente inalterado.

Ambas funciones se pueden apreciar claramente cuando *El Católico* abordó la controvertida alianza del clero con el carlismo. Los artículos de este diario dedicados a este espinoso asunto evidencian esa ambigua duplicidad. Una vez que los ejércitos carlistas han sido derrotados, sus planes de recristianización del Estado y de la sociedad seguían siendo defendidos aunque ahora desde una supuesta adhesión a la Reina niña. Por otra parte, las cuestiones que ocupan mayor número de páginas de estos primeros números del periódico reflejan las principales preocupaciones, nada espirituales por cierto, de este movimiento. En concreto, la defensa del Papa, la lucha contra la tolerancia religiosa y el protestantismo, la condena al obrerismo y al liberalismo, y la defensa de los derechos de la Iglesia fueron los puntos centrales de su programa.

La exaltación del Sumo Pontífice y la definición maximalista de sus atribuciones políticas y espirituales constituían la clave de bóveda de este renovado canon ultramontano. A su defensa deben consagrarse todos los “buenos católicos” puesto que “el catolicismo desaparece si le falta un centro de unidad, una cabeza, un jefe”. Esta figura se presenta como el garante de la existencia de la propia Iglesia, porque “porque el Papa y la Iglesia son una misma cosa con expresión de San Francisco de Sales”. Y la Iglesia que conciben ejerce su jurisdicción con una total autonomía del poder civil y que queda descrita de la siguiente forma:

“Libre es la Iglesia e independiente en su gobierno; a ella toca el exponer a los hombres sus sacrosantos dogmas, arreglar su disciplina, sancionar sus decretos, prescribir sus reglas, hacer cumplir sus preceptos, castigar a sus infractores y premiar a los obedientes y sumisos a sus órdenes.”<sup>608</sup>

Al rechazo a que el poder temporal efectuara reformas eclesiásticas le sigue evidentemente la condena eclesiástica a cualquier tipo de política religiosa. Para la Iglesia, en cuyo nombre dicen hablar, “sujetarla al poder civil, poner trabas a su autoridad, es despojarla de los sagrados derechos que Jesucristo le concedió, aniquilarla,

---

<sup>607</sup> *El Católico*, “Introducción”, p. 11.

<sup>608</sup> *Ibidem*.

destruirla”<sup>609</sup>. Estas ideas se debían poner en circulación para delimitar la acepción canónica de la comunidad eclesial frente a los conceptos introducidos en la opinión pública por los “esfuerzos aunados de la impiedad y la herejía”. Los idearios enemigos de la Iglesia, es decir “el hipócrita jansenismo y el licencioso filosofismo”, habían procurado presuntamente desprestigiarla y devastarla desde el siglo anterior mediante una hábil estrategia: presentar al catolicismo “en pugna con el estudio de las ciencias naturales” y “como contrario al desarrollo intelectual que por todas partes se manifiesta”.<sup>610</sup>

A estos dos enemigos modernos se sumaba otro aún más antiguo y temible, por lo nefasto de sus doctrinas: el protestantismo. La primera condena del protestantismo tenía naturaleza política y se justificaba asegurando que sus “sectas se unen en la maldad para proclamar la independencia y la rebelión, como si el género humano pudiera ser consiguiente a los principios anárquicos”.<sup>611</sup> Un orden social y político bien constituido sólo resultaba posible bajo la observancia y conservación de la estricta unidad católica, con una activa y diligente protección de la Iglesia por parte del poder temporal. Una salvaguarda que debía ser respetuosa con la autoproclamada independencia eclesial, es decir, no debía implicar ninguna intervención civil en cuestiones consideradas “internas”. En consecuencia, ante la amenaza que representaba la difusión del protestantismo a cargo de los primeros misioneros británicos en las regiones andaluzas se exigía una mayor severidad represiva por parte de los gobiernos. En esto los redactores del periódico no hacían más que sumar su voz a la del obispo de Cádiz quien, en un oficio al Jefe Supremo Gubernativo de la provincia relativo a la expulsión de los misioneros, ya había manifestado que la entrada en España del protestantismo era un mal “que no cortándose de raíz en un principio, podrá ocasionar daños en lo espiritual y en lo temporal”<sup>612</sup>. Pero estos apologetas basaban también su petición en la necesidad de enmendar un agravio comparativo latente en la siguiente cuestión: “si con el clero católico español se han tomado providencias tan severas, ¿por qué han de ser tan suaves las que se tomen con unos advenedizos protestantes?”. Una situación que ponía en riesgo la continuidad de ese “don divino” que era la unidad religiosa, puesto que se consideraba “ya probado que la propaganda protestante no se aterra por los ligeros castigos que se impone a sus misioneros”.<sup>613</sup>

---

<sup>609</sup> Ibid.

<sup>610</sup> Ibid, p. 10 y 11.

<sup>611</sup> *El Católico*, 3 de marzo de 1840, “La unidad religiosa”, p. 17.

<sup>612</sup> *Oficio pasado por el Excmo. Sr. Obispo de Cádiz al Excmo. Sr. Gefe Superior político de la provincia*. Cádiz, 27 de marzo de 1840. Reproducido en *El Católico* de 13 de abril de 1840, p. 347.

<sup>613</sup> *El Católico*, 13 de abril de 1840, “Nuevas tentativas de los protestantes”, p. 345.

Resulta necesario señalar aquí que en el discurso ultramontano hispano se entrelazaban cuestiones que al observador contemporáneo le resultan completamente independientes. En su visión teocrática del desarrollo social, político y religioso de las naciones, se comparan las distintas versiones de libertad de los reinos católicos y en aquellos protestantes. La conclusión, como era de esperar, resulta ser la superioridad de la fe católica sobre el resto de confesiones cristianas:

“Las demás sectas como nacidas del error, siguen su condición limitada a tiempos y circunstancias; porque el error por su naturaleza no tiene más que un término que corrido una vez, concluye con su desaparición. La Religión católica es al contrario universal, y como tal no está circumspecta al tiempo ni al espacio. El protestantismo, hijo de la política y de la conveniencia de los déspotas de Alemania y de Inglaterra, tuvo su tiempo: en el día moribundo y casi expirante, se le ve por momentos convertirse en un fuego fatuo. Pero el catolicismo se rejuvenece, por decirlo así, y se atavía con las galas pomposas que le presenta diariamente su hermana la inteligencia.”<sup>614</sup>

Este dictamen, optimista y autocomplaciente, contrasta con los temores que inspiraba a la prensa clerical la pujanza de las ideas de tolerancia religiosa respaldadas por los “apóstoles del filosofismo”. En su discurso, en el que la política tiene su alfa y omega en la teología católica, única y verdadera inspiradora de los proyectos humanos, cualquier ataque a la unidad religiosa implicaba necesariamente la disolución de los vínculos sociales. Por ello, a los defensores de la tolerancia se les presentaba como autores de una campaña destinada a “enemistar al hombre con su Dios” que tuvo comienzo en el periodo revolucionario, cuando:

“Roto ya el principio de unidad en las creencias y proclamada la soberanía individual en el orden político, desapareció todo vínculo exterior obligatorio entre la sociedad y la Religión, y la teoría negó a los gobiernos el derecho de establecerle. Desde entonces se declaró a la Iglesia de Dios dependiente de las leyes humanas, imponiéndole la dura ley de una indigna esclavitud como precisa condición de su existencia: negósele a ella toda influencia social y el hombre quedó autorizado para intervenir en su régimen y su gobierno: a ella se le asignó la parte de la sumisión y obediencia, y al hombre el derecho de admitirla o desecharla. Transformada en una rama de la administración civil, en una institución pacíficamente sumisa, presenció desolada el atropello de su jerarquía, la despótica proscripción de su clero, y la invasora intervención en las más sagradas funciones de su ministerio.”

La acción política de la Iglesia al margen del poder político, y no sólo la unidad de creencias, se presentan como condición indispensable para defender los derechos de la religión. Sin ella, la Iglesia sería incapaz de cumplir sus funciones de forma satisfactoria. Las vinculaciones entre sociedad y religión, además, debían restablecerse en términos fundamentalmente coercitivos bajo la supervisión del clero. En caso contrario resultaría “vana toda pretensión de consolidar cualquier sistema religioso entre hombres que no reconocen su necesidad y ventaja”<sup>615</sup>. Desacralizando la obligación política se habían

---

<sup>614</sup> Ibid.

<sup>615</sup> *El Católico*, 4 de abril de 1840, “Necesidad religiosa de la época actual”, p. 273.

abierto las puertas a la anarquía política y social, ante lo cual se presentaba como perentoria la necesidad de una restauración teocrática en toda regla.

El proyecto liberal de construcción de un tipo confesional de ciudadanía encontró uno de sus principales antagonistas en estas posturas clericales. Según las autoridades eclesiásticas, el sentido dado al concepto de “libertad” por gran parte de los representantes y de los escritores políticos estaba en las antípodas de su verdadero origen. Y la prensa ultramontana culpaba de ese tremendo error a los “modernos volterianos que siempre ha[bía]n presentado a nuestra España como la víctima designada por la Religión para ser sacrificada en obsequio de la tranquilidad de los tiranos”. Ante dicha “infamia”, reclamaban para sí la defensa del sacrosanto principio de la política contemporánea al decir que “la religión católica es la única defensora de la verdadera libertad, porque sólo en la Religión católica se fundan los eternos principios de orden y sociabilidad”<sup>616</sup>.

El catolicismo se presentaba como un medio de liberación política. Para ilustrarlo se recurría a momentos en que había sido una supuesta vía directa a la libertad en casos históricos específicos. Tanto al hablar del sentido práctico de la libertad, como del final de la esclavitud en el mundo clásico, se hacía alusión muy a menudo a la influencia determinante que tuvo la expansión del cristianismo como factor causativo:

“Nosotros por de pronto creemos que el nombre de la libertad, asignado a una idea exacta de ella, y la realización de su significación entre los pueblos, todo se debe a Jesucristo. Sólo su Iglesia es o ha sido la que, dirigida por su espíritu y doctrina, ha tomado la iniciativa de una empresa tan sublime como es la de destruir la esclavitud entre los hombres, y creemos que sólo ella es la puede llevarla a cabo felizmente”.<sup>617</sup>

Por lo tanto cuando se reclamaba una definición religiosa de lo que significaba ser libre se cargaban las tintas contra los dirigentes liberales que defendían la libertad basada en derechos civiles y políticos. Tal fue el caso de un artículo escrito contra la figura de Gómez Becerra, ministro de Gracia y Justicia. En un festín republicano, cuya aparente suntuosidad mereció comentarios sarcásticos como “cuyo coste no pasó, según cuentan, de la modicísima, y en tiempos tan felices despreciable, cantidad de 25 duros, o séase 500 reales de vellón por cada cubierto”, se habían deleitado los asistentes con todo tipo de manjares, entre las que se encontraban “*pommes-de-terre*, criadas en suelo español y aderezadas por una vieja salsa también española, en muestra indudablemente de nuestro ultramontanismo o de nuestra dependencia temporal de una corte extranjera”. La condena al supuesto derroche ministerial se teñía de evidente francofobia. No obstante lo más sangrante estaba por llegar. Al parecer a los postres el ministro había exclamado

<sup>616</sup> *El Católico*, 6 de marzo de 1840, “El espíritu político de la religión”, p. 47.

<sup>617</sup> *El Católico*, 8 de abril de 1840, “La religión católica en relación con la libertad civil”, p. 305.

“¡Libertad o muerte!”. Un grito al que paradójicamente se sumaban los redactores de *El Católico*. Pero evidentemente lo hacían para redefinir y dar un sentido bien diverso a esas palabras. La libertad que interesaba a los clericales estaba vinculada directamente a la de la Iglesia en España y a sus relaciones con Roma, y en su defensa se criticaba la persistencia del exequatur, que desde siglos atrás había impuesto filtros civiles a la comunicación del clero local con el Palacio de Letrán:

“Libertad, sí, libertad pedimos para que los españoles todos a fuer de ser católicos, podamos dirigirnos a nuestro Padre común, Vicario de Jesucristo en la Tierra, el Romano Pontífice, manifestarle nuestras dudas, escuchar y obedecer sus resoluciones y mandatos. Libertad pedimos para los obispos, reconociendo en él a su supremo Jefe, y contemplándose cual ovejas encomendadas a su cuidado, puedan exponerle el estado y situación de sus respectivas iglesias”.<sup>618</sup>

De nuevo lo que se solicita es la independencia eclesiástica frente a los poderes civiles y, por otra parte, la instauración de un sistema político-religioso que permitiera que el episcopado pudiera desarrollar su labor en un marco reglamentario sin precedentes. Tal hubiera resultado la convocatoria de concilios interdiocesanos a escala española:

“Libertad pedimos para que los obispos españoles puedan juntarse en concilios y acordar en ellos lo que en su celo, acreditado saber y exquisita prudencia creyesen conveniente o necesario para el régimen y gobierno de sus iglesias en particular y bien y provecho de la Iglesia Española en general”.<sup>619</sup>

En el otoño de 1840, cuando las relaciones del Gobierno de Espartero con la Curia romana ya atravesaban serias dificultades, la defensa de unas prerrogativas jurisdiccionales del estamento eclesiástico nunca reconocidas adquiriría de nuevo protagonismo y se identificaba, de hecho, con el modo de ser libres a que aspiraban estos eclesiásticos. Sus demandas se resumían del siguiente modo: “Libertad pedimos para que los cabildos en sede plena puedan comunicar en lo espiritual con sus prelados donde quiera que se hallen mientras la santa Sede no les prive de la jurisdicción que les concedió o les separe del gobierno de las iglesias que les confirió”.<sup>620</sup> Algo que quedaba en las antípodas de los proyectos ministeriales de revisión de las relaciones con Roma que convergieron en el proyecto del ministro Alonso que se analiza más abajo.

De hecho, estas exigencias fueron en aumento en los meses sucesivos. Al hilo del análisis de la situación del clero regular asturiano tras la exclaustación decretada por el Gobierno de Espartero se preguntaba *El Católico*:

“¿Es esta la libertad sacrosanta, esa libertad tan proclamada como divisa de los más enardecidos defensores de las libertades patrias? ¿Son éstos los beneficios prometidos con el restablecimiento del código sagrado que se compiló con heroísmo bajo el estruendo del cañón gaditano? ¿Dónde están las égidas constitucionales, esas garantías políticas, tan justamente protectoras de la libertad individual y

<sup>618</sup> *El Católico*, 19 de octubre de 1840, “¡Libertad o muerte!”.

<sup>619</sup> *Ibidem*

<sup>620</sup> *Ibid.*



seguridad personal? ¿Han desaparecido de la Constitución de 1837, o son una sombra, un nombre vano, o una ilusión?"<sup>621</sup>

Esta cuestión, central en la crítica clerical al sistema constitucional, ya se había planteado con anterioridad. Pero sólo en este momento se puso en relación con la identidad ciudadana de los frailes y el disfrute de derechos inherente a la misma. De tal forma que la aplicación de las leyes civiles les hacía plantearse serias dudas con respecto a las razones de lo que consideraban una exclusión ilegítima:

"Si efectivamente son una realidad porque están escritas con letras no mudas en la ley constituyente, ¿por qué suspenden sus efectos contra una clase de la sociedad precisamente la más digna de consideraciones y respetos humanos por su elevado carácter y por los santos de su representación jerárquica? Pues qué, los ministros de la Religión, ¿perdieron acaso los derechos de ciudadanos españoles para coartarles de un modo tan espantoso las fruiciones sociales a que tienen acción las demás clases de la monarquía?"<sup>622</sup>

La respuesta a esta última pregunta, como cabía esperar, resultaba afirmativa. De este modo se vuelve a poner de relieve lo que se consideraba una injusticia atroz y, de paso, se insiste en las supuestas incompatibilidades entre las libertades aseguradas por la Constitución y las condiciones específicas de los miembros de las órdenes religiosas:

"¿Son quizá de peor condición porque ejercen un sagrado ministerio? Se me dirá que no, bien seguro lo veo: empero lo cierto es que los resultados convienen con la duda del interrogante anterior: y si su ministerio en lugar de ser sagrado fuese profano seguro es también que no le daría las inquietudes que hoy oprimen sus pechos".<sup>623</sup>

Desde su punto de vista sólo existía un medio para que el gobierno pudiera estar legitimado a exigir fidelidad política a los tonsurados: abonar puntualmente las pensiones que se había comprometido a ofrecerles. Entonces, sólo cuando la parte civil cumpliera sus promesas de dotación y manutención del clero exclaustro, podrían esperar las autoridades civiles una mayor colaboración. Con sus propias palabras:

"Páguales pues el gobierno sus pensiones alimenticias, y entonces tendrá una disculpa (si tal puede llamarse) para obligarles a que renuncien en su caso si no se adhieren a sus irritantes condiciones. De este modo sería como yo (y cuantos no hayan degenerado todavía del rancio españolismo) pondría silencio a mi pluma por más que el corazón me impulsase sentimientos de humanidad y de filantropía".<sup>624</sup>

A fin de cuentas, esa lucha entre los dos conceptos de libertad se presentaba como la pugna entre dogmas contrapuestos. Si por un lado se situaban los de la Iglesia, por otro, y radicalmente contrarios a ellos, se encontraban los defendidos por los pensadores y políticos "anticatólicos":

"Por todas partes se lanzaron con profusión escritos venenosos, en que so color de analizar y simplificar la teoría los derechos del hombre, se consigna el dogma

---

<sup>621</sup> *El Católico*, "Noticias religiosas. Crónica del Reino de Asturias", 24 de octubre de 1840.

<sup>622</sup> *Ibidem*

<sup>623</sup> *Ibidem*

<sup>624</sup> *Ibidem*

fundamental de que la 'Sociedad se basta a sí misma, pudiendo muy bien ser en ella felices los ciudadanos sin recurrir a un principio sobrenatural de obligación; cuando no opresor de los derechos individuales; estorbo a lo menos a su libre ejercicio'".<sup>625</sup>

He ahí el supuesto origen de todos los males vividos en España. El lamentable estado en que se encontraba una Iglesia desasistida, cuando no directamente asediada por el poder civil, y la paulatina secularización de la obligación política aparecían como las verdaderas causas de la guerra civil. No obstante, esa imagen bipolar se encuadraba en una teología política bastante más compleja. Los sacerdotes colaboradores de *El Católico* albergaban la clara intención de ocupar un lugar central en el universo de las ideas políticas. Apostaban por un catolicismo que se presentaba como vía alternativa a las dos opciones políticas presentes en el horizonte de la posguerra. Baste el siguiente extracto para ilustrar su propuesta y delimitar la naturaleza del pensamiento clerical de mediados del siglo XIX:

"Todo el mundo sabe, que la libertad se esfuerza todo cuanto puede a convertirse en licencia, o en el libertinaje de la anarquía, así como la autoridad no deja nunca de propender hacia el absolutismo: Atenas, tan pronto subyugada por tiranos como entregada al despotismo feroz de las calles, que cualquier sedicioso ponía en movimiento desde la tribuna, es un buen ejemplo de estas verdades. Los ensayos hechos hasta ahora para establecer el justo equilibrio entre estos dos extremos, que a la vez se hacen la guerra y a la vez se coaligan, siempre para daño de la libertad verdadera; no vemos que hayan tenido los mejores resultados, ni los tendrán interín que la Religión única verdadera ponga a cada ciudadano en estado de poder decir lo que el célebre Pascal: 'Que le causaría tanto horror el atentar contra la libertad donde Dios la ha puesto, como el querer introducirla donde no se halla establecida'".<sup>626</sup>

La ambigüedad aparente de esta propuesta, no obstante, no es sólo resultado de su escasa formación como teóricos de la política. Se basa, muy al contrario, en el convencimiento profundo de que la Iglesia podía convivir y defender legítimamente sus intereses bajo cualquier forma de gobierno. Para ello se ejecutaba una operación poco original pero muy audaz: reclamar el origen divino de la soberanía. Lo que constituía una novedad importante con respecto a Bossuet, que había llegado a predicar eso mismo del poder regio pero no de la soberanía nacional. La fórmula concreta se presentaba así de claramente: "Así que la monarquía será... lo que se quiera; pero la soberanía siempre debe ser mirada como de derecho divino"<sup>627</sup>. Evidentemente el origen divino de la soberanía venía a significar en el periodo liberal lo que en el Antiguo Régimen había sido la sanción eclesial de las leyes civiles y su correspondiente adecuación a los intereses y a las necesidades de la propia Iglesia. En un ambiente internacional relativamente sosegado, en el que los ecos de las revoluciones parecían acallados por las monarquías

<sup>625</sup> *El Católico*, "Necesidad religiosa...", p. 274.

<sup>626</sup> *El Católico*, "La religión católica en relación...", p. 306.

<sup>627</sup> *Ibidem*

restauradas defendidas por el moderantismo, estas expresiones ideológicas encontraron sus portavoces naturales en ciertos sectores de la clases medias en alza.<sup>628</sup>

El rechazo de las tendencias democráticas y republicanas se hace extensivo también al utilitarismo. La defensa del goce irrestricto de la propiedad, tanto privada como corporativa, fue uno de los argumentos principales que utilizó la propaganda reaccionaria y neocatólica contra una escuela que supuestamente defendía la limitación de su disfrute, en el caso de que el mismo comprometiera la “utilidad pública”. Este tipo de acusación se difundió ampliamente tras las experiencias desamortizadoras. Pero su racionalidad económica no era el único aspecto que motivaba la crítica teocrática al utilitarismo. En marzo de 1840 se publicaron una serie de artículos que arremetían contra la “nueva moral” impuesta por el liberalismo, que se juzgaba coincidente con la utilitarista. En estos textos se advierte contra los peligros potenciales de negar la existencia de una “ley natural nacida con el hombre”, cuya existencia “no se puede desconocer, sin destruir por sus cimientos la moral y la legislación, y acabar de un solo golpe con todas las instituciones de la tierra”.<sup>629</sup> Los fundadores de tal escuela habrían sido los llamados filósofos modernos: Hobbes, Spinoza, Helvitius, etc. Pero el más disolvente de todos ellos habría sido Montesquieu. Según su interpretación el aristócrata francés había insertado la naturaleza humana y su capacidad de elección entre los márgenes del placer y del dolor al considerar que el hombre no es más que un “ser sensible”. Dicha doctrina, “absurda y desmoralizadora”, seguía encontrando defensores y la filosofía británica decimonónica la habría incorporado en su argumentación. Se llega a afirmar que el “célebre publicista Bentham la sostiene en sus obras de legislación, y aunque no alega a favor de tan mal causa sino miserables sofismas indignos de un hombre de tanto talento e instrucción, su autoridad ha producido funestas impresiones en algunos espíritus irreflexivos o poco religiosos”.<sup>630</sup>

Ante tales desaciertos, la única moralidad aceptable seguía siendo la católica. Cualquier alternativa resultaba dañina. Un ejemplo claro de esta convicción inspiró otra serie de artículos dedicados por *El Católico* a la “insuficiencia de los medios naturales para la conservación de la sociedad”.<sup>631</sup> En ellos se pretendía desmontar la hipótesis de la existencia de una moral humana natural, laica y común a todos los hombres; al tiempo que se subrayaba la superioridad racional, histórica y práctica de la católica. Sus argumentos repetían las referencias a la emancipación de los esclavos bajo el Imperio

---

<sup>628</sup> Benedetto CROCE, *Storia dell'Europa nell'Ottocento*, Adelphis, Nápoles, 1997 (1913), p. 69.

<sup>629</sup> *El Católico*, “Sobre la existencia de la ley natural y la nueva escuela moral, conocida con el nombre de utilitaria”, 18 de marzo de 1840, p. 249.

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>631</sup> *El Católico*, 1-15 julio de 1840.

romano, a la ilustración de los pueblos católicos durante el Medievo y a la cultura de la piedad que supuestamente las inspiró. Una piedad cristiana, nacida de la educación en los valores llamados “tradicionales” y del conocimiento de las verdades reveladas y definidas por el clero. Pero, como se ha visto ya en el primer apartado de este capítulo, esa actitud estaba estrechamente relacionada con la que había sido la conducta de una parte importante del clero durante la guerra civil. Asimismo su mantenimiento tras la derrota de las armas carlistas sólo puede entenderse como fruto de la férrea voluntad clerical de intervenir en la administración y en la definición jurídica de la política patria.

### **3. 5. Las nuevas reformas y el proyecto de “Iglesia nacional”**

En la exposición introductoria del primer proyecto de Ley de dotación de culto y clero, presentado por el ministro Peña y Aguayo ante las Cortes el 13 de abril de 1840, se reiteró la necesidad y el compromiso del Estado liberal de asegurar el bienestar material de los eclesiásticos. Aunque se hizo alusión al obligatorio cumplimiento del artículo 11 de la Constitución de 1837, la ley también venía a poner coto a las tentaciones belicosas de parte del clero hispano. Al margen del “esfuerzo patriótico” que realizó junto al pueblo tras el 2 de mayo de 1808, el clero había participado en la reciente guerra civil por motivos nada patrióticos ni desinteresados. De hecho, Peña llegó a denunciar en la tribuna lo que a nadie se le ocultaba en España en 1840, es decir, la concurrencia de intereses carlistas y clericales:

“Otro ejemplo tenemos más cercano en la guerra que por espacio de siete años han sostenido esas provincias del Norte que en el mapa se tapan con una mano, porque los intereses de sus fueros y franquicias estaban íntimamente ligados con los del clero, y así ha sido necesario que venga el convenio de Vergara a garantizarlos para concluir la lucha. (...) El objeto de mi proyecto ha sido únicamente el evitar los males que pudieran resultar de que el clero continuara en el mismo estado en que se encuentra hoy, y evitar también que para su dotación se establezca una contribución cien veces más onerosa que el antiguo diezmo”.<sup>632</sup>

Esta intervención parlamentaria, pese a la gravedad de las insinuaciones, no mereció una condena tan radical como la recibida por la alocución del diputado Amor del día 31 de marzo. En ella, defendiendo los derechos de la Iglesia y del Ejército, aquel miembro del Parlamento estableció una importante diferencia entre los religiosos exclaustrados y las familias de los militares caídos contra el carlismo. En su opinión, ambas instituciones eran incomparables por diferentes motivos pero a la memoria de los segundos debía corresponder la primacía en el sentir nacional,

“Los militares, porque yo reclamo, señores, por la viudas y huérfanos de tantos beneméritos individuos del ejército y de la Milicia Nacional, que han perecido combatiendo en el campo del honor por dar las libertades a su patria; de unos hijos

---

<sup>632</sup> *El Católico*, “Cortes”, 14 de abril de 1840.

que han tenido siempre presente que nacieron del pueblo, que se deben al pueblo, que se presentan gustosos a marchar a la boca del cañón que vomita la muerte por dar la libertad a su patria, son muy dignos de ocupar un lugar preferente al de los frailes; porque los frailes *nihil habentes et omnia possedentes*, y efectivamente, lo poseen todo, porque no debieron tener nunca nada: su voto era de pobreza, y tienen sin embargo todo lo preciso, necesario e indispensable".<sup>633</sup>

La situación de los exclaustros, según el diputado republicano, era completamente diferente a aquella que decían padecer y, desde luego mucho más acomodada, que la que padecían los familiares de los soldados y milicianos:

"Salieron de sus conventos en donde comían malísimamente; se les destinó a las cajas de amortización; y no contentos con eso, tienen abundancia, poseen todos los curatos, pues todos están provistos de ellos, y desde el primero hasta el último se hallan perfectamente bien comidos, mejor vestidos, protegidos y amparados en las casas de sus hermanos y hermanas, esperando tranquilos la llegada de su Mesías, preparados para ganar siempre y nunca perder"<sup>634</sup>

Las iras clericales esta vez no se dirigieron contra el señor Amor en forma de inectivas, insultos y denuestos. En este caso, los redactores de *El Católico* no se sentían autorizados, "por no tener el honor de pertenecer a ningún instituto religioso"; ni oportunos, puesto que si hubieran defendido los derechos de los exclaustros frente a los de los militares, supuestamente se les hubiera declarado "enemigos de la patria y de la libertad"<sup>635</sup>.

Contra la política religiosa de los gobiernos esparteristas se desgranarían los ya conocidos argumentos clericales a favor del equilibrio entre los poderes contra de lo que se denominaban "usurpaciones" de la autoridad civil. La desamortización general, la exclaustro de los frailes o la revisión del fuero eclesiástico, entre otras iniciativas gubernamentales, fueron duramente criticadas, pero también también los periódicos liberales fueron muy a menudo blanco de las columnas de la prensa ultramontana por considerarlos inspiradores de esas reformas.

En mayo de 1840, *El Católico* lanzaba un furibundo ataque contra *El Eco del Comercio*, a raíz de un artículo publicado el día 8 contra el cierre del periódico *La Revolución*. *El Eco* había preguntado al gabinete esparterista: "Y ya que tanto celo demuestra el gobierno, ¿por qué consiente que un diario ministerial haya dicho impunemente que las Cortes españolas no pueden hacer leyes sobre ciertas materias sin el beneplácito de una corte extranjera y enemiga que tiene reconocido a Don Carlos?". Las veladas acusaciones de *El Eco* reflejaban un estado de opinión bastante extendido en los círculos liberales más avanzados y se vio refrendada por la actitud de la Curia y el propio Pío IX ante los gobiernos del Regente. Según los progresistas, la pasividad

<sup>633</sup> *El Castellano*, 16 de abril de 1840. Reproducido en *El Católico* del día 17.

<sup>634</sup> *El Católico*, "Exclaustros", 21 de abril de 1840.

<sup>635</sup> Ibid.

gubernamental ante la teocracia desatada y publicada constituía todo un riesgo político y una amenaza a la ordenación política del Estado:

“Esto sí que es altamente subversivo; esto sí que da por el pie a la Constitución y a las leyes; y el gobierno no suprime dichos periódicos lo cual no lo aconsejaríamos nunca, ni siquiera los manda denunciar ante el jurado, porque está seguro de ese tribunal, a quien se tacha de parcial e insuficiente, los condenaría, como condenó al *Graduador*, y como hubiera condenado a la *Revolución* si lo merecían sus escritos”<sup>636</sup>

El artículo de *El Eco* fue objeto de un comentario por parte de *El Católico* en que se defendía una versión particular de las relaciones que debían establecerse entre el poder secular y el espiritual, cuando se cuestionaba: “Y, ¿por qué, le preguntaremos a este periódico, por qué no ha de consentir el gobierno que digamos lo que sobre esto hemos dicho? ¿por qué nos ha de castigar por ello? ¿dónde está el delito? ¿Olvida por ventura *El Eco* los límites de ambas potestades?”. Y llegaba a plantearse reacciones radicales que hubieran originado absurdos jurídicos que poco tenían que ver con la realidad legislativa hispana: “¿qué diría si viera que la Iglesia, que los obispos españoles reunidos en concilios aboliesen la contribución de frutos civiles, por ejemplo, u cualquiera otra, y se ponían a formar los presupuestos de Estado, de Guerra y de Marina, y a formular proyectos de dotación de embajadores, empleados y militares?”<sup>637</sup> Esta hipótesis, no obstante, venía a reforzar entre los lectores la idea de que la separación de poderes era asimilable a una total independencia de ambos, que como ya se ha podido observar no resultaba en absoluto real y que, por otra parte, mantenía la ficción de que la Iglesia seguía conservando jurisdicción en materia de legislación civil.

La propaganda política católica tras el fin de la primera guerra carlista estableció cierta distancia entre el interés político y material de la Iglesia y el de sus supuestos defensores. Por ejemplo, al reflexionar sobre la difícil situación material y espiritual en la que se encontraban los habitantes del territorio de la diócesis de Tarragona, donde la institución eclesial y sus ministros estaban particularmente desamparados. A ello, curiosamente, habían contribuido notablemente las tropas carlistas, como reconocían abiertamente al declarar que “los partidarios de Don Carlos no reconocían ningún freno ni ningún género de subordinación y disciplina”<sup>638</sup>. Por entonces, en julio de 1840, los peores tiempos ya habían pasado, pero la memoria de los desastres precedentes permanecía aún muy fresca y se recordaba con vivos tonos:

“Especialmente desde julio de 1835 hasta octubre de 1837, estuvimos en una oscilación continua. Las bullangas estaban a la orden del día, y cualquier incidente desagradable, cualquier pequeño revés que sufrieran nuestras armas daban pretexto

<sup>636</sup> *El Católico*, “Dos palabritas a *El Eco*”, 11 de mayo de 1840.

<sup>637</sup> *Ibid.*

<sup>638</sup> *El Católico*, “Estado actual de la diócesis de Tarragona”, 17 de julio de 1840.

a multas, encarcelaciones, confinaciones de personas inocentes y pacíficas, y el más espantoso desorden, y los más siniestros presagios tenían de continuo aterrorizado el espíritu de todos los hombres de bien, cualquiera que fuese el partido político a que perteneciese. Un volcán parecía que hervía debajo de nuestros pies: y nuestro reposo, nuestros bienes, y nuestras vidas, las considerábamos siempre a merced de los hombres de desorden.<sup>639</sup>

Los portavoces del clericalismo esta vez arremetían contra las medidas punitivas que se habían dispuesto contra los ministros beligerantes del cuerpo eclesiástico, al tiempo que buscaban justificar su implicación en el conflicto aludiendo al terror que la guerra había provocado en todos los tarraconenses. Por otra parte, entre esos hombres de desorden a los que se refería el extracto anterior, se encontraban automáticamente aquellos que se alejaban de la religión. Su número se había visto incrementado exponencialmente a causa de las características institucionales, políticas, geográficas y económicas específicas de la zona: “A esto debe añadirse que el tener este arzobispado muchos pueblos en la costa, y el dedicarse mucho al comercio y a la fabricación, ha sido ocasión de que hayan cundido más que en otros países las ideas irreligiosas, y que se haya ya presentado la impiedad con un descaro espantoso”.<sup>640</sup>

Tan desolador panorama se debía fundamentalmente a la persecución “furiosa y encarnizada” del clero que se había vivido durante la guerra. Los fenómenos del “empobrecimiento y persecución del clero” eran la causa de las pésimas circunstancias “del culto y la asistencia espiritual de los pueblos y por consiguiente, también la moral pública”. La violencia anticlerical vivida en Reus y en Barcelona cinco años antes servía como ejemplo de esa persecución. Pero a ella se había venido a sumar un nuevo tipo de hostigamiento del clero “más temible”. En opinión de los redactores de *El Católico*, las políticas puestas en marcha bajo el ministerio Alonso habían constituido una “persecución encubierta”, consistente en hacer que la Iglesia se presentara “como institución humana sujeta a la autoridad de un rey o de un ministro cual lo está el protestantismo, o la religión del emperador moscovita”. Estas medidas supuestamente suponía una mayor amenaza para la religión católica porque suponía que se debía enfrentar no ya a sus enemigos declarados sino a las sutilezas de “las trabas que la ponen, con la falta de libertad en que la tienen y con las cadenas con que la esclavizan y sujetan a la potestad civil”.<sup>641</sup>

*El Católico* anatemizaba a quienes pensaban que “el poder civil tiene un derecho absoluto para arreglar a su arbitrio todo lo que en la Religión se presenta en formas terrenas, todo lo que pertenece al régimen exterior”. Una teoría que había variado poco desde las Cortes de Cádiz y que seguía resultando condenable para la Iglesia, puesto que

---

<sup>639</sup> *Ibidem*

<sup>640</sup> *Ibid.*

<sup>641</sup> *El Católico*, “Sobre la Circular de la Junta de Madrid”, 29 de octubre de 1840

“como en la religión nada hay que no se presente bajo una forma exterior y terrestre, se siguen en buena lógica que la jerarquía, la escuela, el culto, los sacramentos, cosas todas bien exteriores, y hasta el mismo Dios, que se presenta en nuestros altares de una forma terrestre, estarían sujetas de derecho a las arbitrarias disposiciones del poder civil”.<sup>642</sup>

El problema se había agudizado con la orden del gobierno de reemprender las expropiaciones de bienes eclesiásticos y los propagandistas clericales desacreditaban nuevamente la maniobra preguntándose con sarcasmo sobre el sentido y objetivos reales de otras medidas incluidas en el programa:

“¿Qué significa también aquel no poder enajenar sus fincas, empeñarlas ni hipotecarlas, a no ser con autorización del gobierno, sino una de dos cosas; o que las iglesias de España son tan imbéciles, o tan dilapidadoras, que podrán malrotar aquellos fondos que les ha legado la piedad de nuestros mayores, o tan perversas que podrían con sus años dejar burlada la codicia de los que en adelante quisiesen arrebatárles sus propiedades?”.<sup>643</sup>

Dos eran los aspectos que mayor rechazo provocaban. En primer lugar, su nula legalidad ante las instituciones y la jurisdicción canónicas ya que, como asegura el comentario a los artículos 20, 21 y 24 de la ley desamortizadora, “se atribuyen al gobierno cosas que conocidamente son de la autoridad eclesiástica”. Junto a la descalificación de sus pretensiones, también se cuestionaban la validez y legitimidad de las juntas parroquiales, unas instituciones a las que la *Instrucción* del gobierno daba un gran protagonismo en la aplicación práctica de la norma. Esas juntas diocesanas carecían supuestamente de legitimidad para desempeñar ese papel ya que estaban revestidas “no de la potestad eclesiástica, sino del poder civil”. El procedimiento elegido para llevar a cabo la desamortización suponía también una afrenta a la autoridad espiritual, ya que las juntas estaban organizadas “tan mezquinamente que en concurrencia con el interventor o contador que presenta de relleno el gobierno, aparece, no como una autoridad que decide, sino como puramente consultiva y auxiliar”. El carácter subsidiario de las instituciones religiosas se plasmaba supuestamente también en las atribuciones que les concedía la ley: “Pasar los presupuestos a la contaduría (art. 48º), suministrar a la junta superior los datos (art. 8º) para formar la estadística eclesiástica, remitir a la misma las reclamaciones, dirigirla las cuentas, averiguar las cargas de las misas, he aquí su oficio”. Un oficio que, aunque lo elaborara una junta diocesana “nominalmente” conocida como “de administración, distribución y recaudación”, ejercía sus funciones de forma limitada por la acción de los contadores. De hecho el articulista consideraba que “el verdadero administrador y pagador es el contador a quien está en todo subordinada: él interviene

---

<sup>642</sup> *El Católico* “Sobre la ley de culto y clero, y sobre la Instrucción del Gobierno”, 17 de septiembre de 1840.

<sup>643</sup> *Ibidem*



(artículos 10º y 12º) en todos los actos de la junta, toma noticia exacta de todos los bienes de clero por medio de los colectores, forma los presupuestos y hace las liquidaciones”.<sup>644</sup>

Un tercer frente de críticas se derivaba de la escasa previsión que se hacía respecto al futuro económico del patrimonio de los conventos suprimidos:

“Nada se dice en la instrucción sobre la ejecución del art. 5º de la ley relativo a los productos de la cruzada destinados para las pensiones alimenticias de las religiosas, ni se aclara en el art. 3º de la misma que habla del cumplimiento de las cargas de las misas, aniversarios, anejos a las propiedades de las comunidades suprimidas, y nada dice de esas mismas cargas anejas a las propiedades de las religiosas”<sup>645</sup>

Una circular emitida por la *Junta Provisional de Madrid* dio la oportunidad de renovar las críticas porque en ella la desamortización era defendida por permitir que “entre las clases laboriosas y emprendedoras” se repartieran los bienes del clero “como el medio más seguro de extender los derechos políticos (esto no lo entendemos)”. El paréntesis de *El Católico* manifiesta escueta pero claramente tanto la supuesta incomprensión clerical de un sistema electoral en que la participación se basaba en la capacidad fiscal de los ciudadanos, como su rechazo a que dicha incorporación a la ciudadanía política hubiera de realizarse a costa de la desamortización de sus bienes. Pero, por otro lado, se le recriminaba a la Junta el modo en que buscaba estimular la pasión por la política de los madrileños ya que en la circular se decía que la desamortización eclesiástica era la medida más segura para “interesar y comprometer al mayor número de ciudadanos en la causa pública”. Este objetivo fue considerado aberrante y de lograrse lo que en realidad se obtendría sería un “menguado patriotismo”, que sólo podía movilizarse mediante “el despojo de la propiedad de otros”.<sup>646</sup>

En su lucha contra el liberalismo, la propaganda ultramontana ponía también su acento en cuestiones semánticas de primera magnitud. En este sentido, se atacaba el uso que hacía la circular de un concepto como el de “dogma político”. Preguntándose sobre el posible significado de dicha expresión, sobre a qué se llamaba exactamente “dogma político”, se respondía con ironía “creemos que sea el que profesa su partido, muy distinto, según parece del encono que tienen sus profesores al de su contrario”. Y añadía que, “aunque el dogma político de que habla la Junta no fuese el sistema de un partido, sino el del gobierno representativo, tampoco podríamos aprobarlo”. Su rechazo procedía de la idea de que la religión no podía estar sujeta “ni a un partido”, “ni a esta o esta otra forma de gobierno”<sup>647</sup>, como demostraba el hecho de que el catolicismo floreciera en Argentina o los Estados Unidos, que eran repúblicas.

---

<sup>644</sup> *Ibidem*

<sup>645</sup> *Ibidem*

<sup>646</sup> *El Católico*, 23 de octubre de 1840, “Sobre la Circular de la Junta Provisional de Madrid”.

<sup>647</sup> *Ibidem*.

Frente a ese estado de cosas, en la católica España la crisis moral y religiosa estaba alcanzando niveles que se consideraban escandalosos. Al menos eso veían traslucir en la actitud adoptada por *El Eco del Comercio* ante el avance del indiferentismo religioso. En un artículo aparecido el 19 de noviembre de 1840 en el periódico progresista en que se comentaba el nuevo reglamento de división de parroquias de Madrid, el autor afirmaba complacido que “ha[bía]n disminuido las prácticas de fanatismo y asisten menos los ciudadanos al templo”. La furia que provocó este comentario a los redactores de *El Católico* no les impedía reconocer la realidad del hecho: “no negaremos que la impiedad y la desmoralización hayan corrompido a muchos jóvenes y aun ancianos que frecuentaban los templos y eran la edificación de cuantos los trataban”<sup>648</sup>. La crítica teocrática no hacía distinción entre los diversos partidos políticos y consideraba que todos ellos “se han propuesto hacer del clero el juguete de sus caprichos y el instrumento de su ambición”. Los moderados habían logrado subir al poder en 1834 mediante una táctica que pasaba por “halagar al clero y lisonjearle”. Una actitud que, habida cuenta de lo que harían posteriormente desde el Gobierno, no podía más que ser tachada de “interesada” y “falsa”. Así, cuando se hicieron con la dirección de la política hispana lejos de destruir la obra política de sus adversarios en materia de religión, “apoyaron y reconocieron las medidas violentas” que habían tomado. Para patentizar sus quejas se preguntaban:

“¿Levantaron por ventura a los señores obispos la prohibición de conferir órdenes sagrados a los que de este honor reputasen dignos sus ilustrísimas? ¿Pero cómo habían de levantarla si ellos fueron los que desde el principio de su dominación las propusieron? ¿Volvieron acaso a sus sillas los venerables prelados desterrados únicamente porque su conciencia, y los juramentos santos que en su consagración hicieron, les prohibieron aprobar ciertas determinaciones del poder civil, mucho más cooperar que se llevasen a cabo?”<sup>649</sup>

Pero las acusaciones contra el partido del liberalismo doctrinario iban mucho más allá. Los ultramontanos no perdonaban a los moderados su pasividad ante la violencia anticlerical que se había desatado pocos años antes: “¿no fueron los moderados los que sentados en las sillas ministeriales presenciaron las horribles matanzas de Madrid, Reus y Barcelona? ¿No las autorizaron pues dejaron impunes tan atroces atentados?”<sup>650</sup>

Aun así, no cesaban las críticas al segundo gobierno de Espartero. Las nuevas reformas eclesiásticas anunciadas fueron de nuevo la chispa que encendió el ánimo y la indignación de los defensores del catolicismo teocrático. El real decreto de 15 diciembre de 1840 de exclaustación y desamortización del clero regular en las provincias vascas y, sobre todo, la prohibición de que sus miembros vistieran el traje talar les había dado

<sup>648</sup> *El Católico*, 20-XI-1840, “Repuesta al artículo del *Eco del Comercio* “División de las parroquias de Madrid”.

<sup>649</sup> *El Católico*, 14-XII-1840, “*El Eco* y el clero”.

<sup>650</sup> *Ibid.*

ocasión de despacharse con los responsables del Estado. Ellos eran los culpables de una acción que consideraban reprensible por su falta de legitimidad y por sus nocivas consecuencias, no sólo para los religiosos, sino para las clases más débiles de la población:

“De una plumada has destruido lo que contaba por siglos su duración, te has apoderado de bienes que no eran tuyos porque sus legítimos dueños no te los dejaron, has reducido a la mendicidad, no sólo a los religiosos a quienes odias, sino a la multitud de familias que con sus limosnas se sustentaban”<sup>651</sup>

Esa medida suponía también un clamoroso error político ya que con ella el Gobierno presuntamente había secado las fuentes de su legitimidad. *El Católico* ironizaba sobre el mismo empleando sarcásticamente el lenguaje del liberalismo anticlerical:

“Lléname de orgullo por haber destruido esos *nidos del fanatismo*, esos *baluartes del papismo*, pero despójate al mismo tiempo del título de liberal puro y neto; rompe esas proclamas, esos manifiestos que al pueblo diste, haz mil añicos esa Constitución de la que juraste no te separarías. Porque la Constitución garantiza la seguridad individual de los ciudadanos, prohíbe el allanamiento de sus casas, el atropello de su propiedad, y vosotros ministros responsables no sólo atropelláis la propiedad, sino que os apoderáis de ella, y no sólo os apoderáis de la propiedad de indefensos ciudadanos sino que los arrojáis de ellas”<sup>652</sup>

También se consideraba antiliberal el hecho de que se impidiera a los frailes el uso de su indumentaria habitual y el redactor preguntaba al Gobierno: “¿Qué libertad es la vuestra cuando hasta en el traje os queréis meter, cuando ni aun en el vestir habéis de dejar libres a los ciudadanos?” Tras la prohibición se detecta una clamorosa discriminación contra la Iglesia y sus instituciones, ya que ninguna otra vestimenta había sido prohibida:

“Sólo el hábito religioso, sólo el traje consagrado por la Religión, sólo el vestido que ella ha bendito, es al que sus excelencias hace sombra, el que le mete miedo, el que les amedrenta y asusta, el que les conturba y estremece, el que les espanta y aterra, el que no pueden permitir de modo alguno, el que hay de desterrar del suelo patrio”<sup>653</sup>

Ante semejante trato afrentoso, el que guiaba la pluma se enardecía y desahogaba su ira contra un Gobierno que carecía de las prendas que decía poseer, tanto políticas como patrióticas y religiosas:

“¡Y esto pasa en la católica España! ¡Y esto lo hace un gobierno que blasona de liberal, que se gloria de ser católico! ¡Católico! ¡ah! Y proscribe unos institutos que el catolicismo aprueba. ¡católico! ¡Y condena lo que hasta los mismos protestantes, enemigos irreconciliables de los religiosos, toleran, permiten y fomentan en sus estados! ¡Liberal! ¡y sigue en esto una conducta diametralmente opuesta a la de gobiernos tenidos por tales, por verdaderamente tales, que los consienten en sus dominios, y los protegen, y los defienden, lejos de combatirlos, lejos de destruirlos! Vosotros proscribís las comunidades religiosas, y los protestantes las sostienen en

<sup>651</sup> *El Católico*, 17-XII-1840, “Sobre la determinación del Gobierno extinguiendo las comunidades religiosas en las provincias vascongadas”.

<sup>652</sup> Ibid. El subrayado es mío.

<sup>653</sup> Ibid.

sus estados y las dejan acrecentarse, admitiendo novicios; vosotros los echáis de sus casas, y en los Estados Unidos, en las repúblicas de América, que nos ponderáis como países clásicos de la libertad, son acogidos con los brazos abiertos, se les recibe con repique de campanas y se les corona con rosas”.

Curiosamente, al hacer un balance catastrofista de las cuatro primeras décadas del siglo XIX, los redactores de *El Católico* aseguraban que los males sufridos por la Iglesia en España se debían al avance del protestantismo en la política patria, incurriendo en una nueva contradicción. Fue con el constitucionalismo cuando se iniciaron las dificultades para la Iglesia. Justo en el momento en que “empieza la manía de los códigos y a imitación del que formó en Francia una Asamblea monstruo, siguiéronle otros muchos en todas partes”.<sup>654</sup> Entre otros, se subraya una subversiva transformación en el ámbito de los principios y valores rectores de la sociedad:

“En lugar de dogmas religiosos y principios políticos se nos legó el protestantismo en todas las acepciones, y en vez de catecismos hasta los niños leen las hojas sueltas que corren en nuestra edad, y en vez de obedecer a las autoridades se protesta frecuentemente contra ellas, cuando por más barato y sencillo no se apele al tribunal de los intereses y pasiones propias”<sup>655</sup>

Las relaciones del Gobierno con Roma empeoraron notablemente tras la expulsión el día 29 de diciembre de 1840 José Ramírez Arellano, vicerregente de la Nunciatura de Su Santidad en Madrid. La razón técnica de tal determinación se encontraba en la aparente incompatibilidad en la que habría incurrido el vicerregente al aceptar dicho cargo sin haber renunciado al puesto de abreviador que ocupaba en el Tribunal de la Rota de Madrid. El regente de la Nunciatura, previa consulta al Tribunal Supremo de Justicia del día 26, decidió comunicar la revocación del consentimiento regio para que Ramírez ocupara el cargo y la retención de todas las rentas públicas y eclesiásticas que recibiera como retribución. Al cese, no obstante, habían precedido una serie de cartas de protesta enviadas por Ramírez de Arellano contra el reglamento y reparto de parroquias de Madrid y por la elección de Valentín Ortigosa para ocupar la silla episcopal de Málaga a estancias del cabildo catedralicio. El vicerregente había exigido al Gobierno la derogación de ambas medidas por considerarlas anticanónicas y con ello se había ganado la animadversión de las autoridades civiles.<sup>656</sup>

Pero el decreto del día 29 iba más allá. Por sus artículos 4º y 5º ordenaba la clausura de la Nunciatura y del Tribunal de la Rota, cuyas funciones serían ejecutadas por el Tribunal Supremo de Justicia “para que ninguno de los negocios pertenecientes al Tribunal de la Rota sufra retraso, ni falten a los españoles las gracias que concedían los

---

<sup>654</sup> *El Católico*, 31-XII-1840, “Las cuatro décadas del siglo XIX”.

<sup>655</sup> *Ibid.*

<sup>656</sup> Sobre el caso Ortigosa puede verse también Frederick MEYRICK *The Church in Spain*. Wells Graner, Darton and Co., London, 1892, p. 440-443.

muy reverendos nuncios”.<sup>657</sup> Con ello se daba un paso adelante en la abierta confrontación de ambas potestades que alcanzaría su cenit una año más tarde con el proyecto del nuevo ministro de Gracia y Justicia, José Alonso. El incidente dio origen a una agria polémica, iniciada por el periódico republicano *El Huracán*, que trató con profundo desprecio al vicerregente cesado y a la Curia. Al primero motejaba de “solemne badulaque” por la arrogante torpeza con la que había mantenido su actitud antigubernamental y que en todo momento había empleado un “tono descomedido e insolente, con expresión grosera y con mal disimulado imperio y conminación”. Pero las imputaciones más graves iban contra Roma que se consideraba:

“Corte venal y sede de la corrupción de un soberano extranjero; en la que menos se conoce, respeta y venera la pureza de nuestra fe; en la que todo, hasta lo más sagrado, se tasa y subasta, y la cual tiene cortadas con nosotros todas sus comunicaciones; que no ha reconocido al gobierno, y que a un mezquino interés político ha subordinado y sacrificado la causa de la religión católica que se dice exclusivamente encargada de proteger, promover y sustentar”.<sup>658</sup>

Tan graves acusaciones inflamaron las iras clericales y *El Católico* arremetió contra el diario republicano en el número del día siguiente. Esta vez, sin embargo, combinando las acusaciones de anticatolicismo y de antiliberalismo con el tono victimista ante las determinaciones del Gobierno. Metiendo a todos los partidos en el mismo saco y sin distinguir colores políticos se lamentaba:

“¡Desgraciada Iglesia de España! Todos los partidos son contra ti. Los realistas te esclavizan con sus regalías; y los liberales, y hasta los republicanos, que abogan por la independencia y la libertad del orbe todo, te niegan la que Jesucristo te compró con su sangre, te quieren hacer esclava de sus caprichos, cómplice de sus desmanes”.<sup>659</sup>

Aprovechaba el órgano ultramontano para reprender al republicano imputándole falta de coherencia al preguntarle cómo considerando “ilegítimo al Gobierno” le concedía, sin embargo, su apoyo en esta ocasión. La salida de Arellano, también dio la oportunidad a *El Eco del Comercio* de arremeter contra el depuesto vicerregente de la Nunciatura y de criticar asimismo el homenaje que había recibido de los “clerizontes carlinos” de Aranda de Duero. En palabras de *El Eco*, la comisión eclesiástica que el día 5 de enero había recibido camino del exilio a Ramírez de Arellano en la ciudad burgalesa, era una reedición

<sup>657</sup> El decreto fue reproducido por *El Católico* en su número del 2 de enero de 1841. El periódico protestó contra él alegando que el Tribunal de la Rota era de fundación canónica y que se había creado en virtud de un Breve de Clemente X expedido el 26 de marzo de 1771. En él se había dispuesto que “los jueces que le habían de componer no eran de nombramiento real: se reservó Su Santidad hacerlo en presentación del Rey de España, como también se reservó las plazas de asesor, auditor del Nuncio, de fiscal de la nunciatura y de la Rota, y la de abreviador, recayendo en personas que sean del agrado y aceptación de Su Santidad”.

<sup>658</sup> *El Huracán*, 4-I-1841. Esa interpretación de la actitud de Roma frente al Gobierno español coincide ampliamente con la que realizara el gobierno británico, véanse las reflexiones de lord PALMERSTON en su libro *The policy of England towards Spain, considered chiefly with reference to “A review of the social and political state of the Basque provinces and a few remarks on recent events in Spain. By an English nobleman”*. James Ridgway and sons, Londres, 1837, p. 77-79.

<sup>659</sup> *El Católico*, “Dos palabritas a El Huracán”, 5-I-1841.

de la comitiva que en 1837 saludara a “la facción de Zariátegui, con la llamada Junta de Castilla, presidida por el célebre padre Huerta y compuesta de toda la morralla facciosa que se sabe”<sup>660</sup>.

La repuesta de *El Católico* vio la luz aquel mismo día. Indignados por la acusación de carlismo contra el pueblo devoto, persiguiendo dar una interpretación religiosa de lo que había sido un acto político contra el Gobierno de Espartero, los ultramontanos denunciaban la presuntamente incoherente lectura progresista de los derechos que tanto defendían:

“¡Carlistas! Y, ¿no veis el descrédito en que vosotros mismos ponéis al partido liberal? ¡Carlistas los pueblos que así piensan! Y por ello les hacéis un crimen. ¿Vosotros los que a capa y espada defendéis la soberanía del pueblo? Pues si el pueblo es soberano, si esta soberanía, resultado de la reunión de las mutuas concesiones que los individuos hacen de sus derechos de ciudadanos, si estos derechos son imprescriptibles, si por ellos y no por derecho divino mandan los reyes, que no son otra cosa que unos mandados, ¿por qué acrimináis tanto a los que en ejercicio de esos derechos quieren delegarlos en uno más bien que otro, quieren que reine más bien este que aquel otro?”<sup>661</sup>

Ante las acusaciones de criptocarlismo, el periodista detenía la pluma afirmando hacerlo para que “no se crea que abogamos por un partido político contra lo que repetidísimas veces hemos dicho ser el único objeto de nuestras tareas diarias”.<sup>662</sup> El caso de Ramírez de Arellano y la cuestión del obispo de Málaga, vinculadas en el decreto de expulsión del primero, eran síntomas evidentes del rumbo que estaban tomando los acontecimientos. El Gobierno era responsable de la situación creada por “sostener las pretensiones anti-católicas del nombrado gobernador de Málaga”. Pero la situación supuestamente se agravaría con el paso del tiempo:

“Amenazado de una constitución civil su clero, a quien ya parece no pueden prodigársele más sufrimientos, [España] tendrá que verse aun más viuda de lo que está, aun más atribulada que hoy se halla, porque los pastores supremos que restan, y los párrocos que siguen en su ministerio, a pesar del hambre y la desnudez que cogen por fruto, no tienen entonces que dudar entre la muerte y el destierro, o el perjurio y la apostasía. ¡Morirán o serán deportados!”<sup>663</sup>

Con este tremendo catastrofismo se vivían los últimos acontecimientos políticos y la temida ruptura de las relaciones de la corte romana. La “arbitrariedad” y la “injusticia” se habían enseñoreado de la política religiosa del Regente y en el horizonte sólo se vislumbraban desgracias que tendrían como resultado la desaparición del catolicismo en España. Y entonces:

---

<sup>660</sup> *El Eco del Comercio*, “El viaje del Señor Ramírez de Arellano”, 9-I-1841.

<sup>661</sup> *El Católico*, “El viaje del Señor Ramírez de Arellano”, 9-I-1841.

<sup>662</sup> *Ibid.*

<sup>663</sup> *El Católico*, “¿Qué promete el año 1841?”, 12-II-1841.

“¿Y qué dirán los que una tan cruda y tan injusta guerra han hecho al clero, cuando vean que todos sus conatos, todo su afán ha sido para satisfacer el odio y las pasiones de una fracción de este mismo clero, pequeña y despreciable en todo sentido? ¿Qué dirán cuando adviertan que todas las reformas intentadas y hechas solo han terminado de elevar a los jansenistas sobre las ruinas sagradas y gloriosas de los católicos?”<sup>664</sup>

Los ultramontanos, convencidos de que la *sanior pars* de la Iglesia se encontraba ante la batalla final por conservar sus privilegios, que entendían como libertad, partía del convencimiento de que sus individuos estaban dispuestos a llegar hasta la inmolación definitiva. Preparados para sufrir el martirio, su coraje les hacía exigir al Gobierno que expresara su voluntad sin mayor dilación:

“Dígase si se nos quiere esclavizar bajo el más odioso yugo: dígame si se nos quiere despojar del derecho que más apreciamos; dígame en fin si hemos vuelto al tiempo de los Neronos en que se trata de oprimirnos para que faltemos a nuestro Dios. Dígame, y nosotros sabremos responder: *Primero mil muertes*”<sup>665</sup>

Esa actitud se reforzaría en los meses sucesivos con el constante alejamiento del Gobierno respecto a Roma. La alocución secreta del papa Gregorio XVI ante el colegio de cardenales del día 1 de marzo selló la ruptura definitiva de relaciones con Madrid a consecuencia del programa de reforma eclesiástica emprendido por los gobiernos progresistas. La prensa liberal condenó duramente las palabras del pontífice con las que había censurado la política religiosa del gobierno y, sobre todo, con las que había condenado la expulsión del viceregente y el cierre de la nunciatura. *El Eco* defendió además la postura adoptada por Garelli ante las presiones papales y *El Católico* acusó al diario progresista de querer hacer uso político de la religión católica diciendo: “Su religión sería una religión humana instrumento de la política, no sería obra divina de Jesús de Nazareth”.<sup>666</sup> Esa supuesta utilización de las creencias religiosas de los españoles como *instrumentum regni* agravaba la asfixiante sensación de falta de libertad a sus ministros y legítimos representantes.

*El Eco* subrayó que aquella alocución era un compendio de la teología política reaccionaria defendida por el Papa en la última década:

“En ese papel se hace la apología más descarada de los clérigos rebeldes que levantaron el estandarte con el lema de sangre y exterminio, y que tanta y tan preciosa han hecho derramar al grito de ‘Muera Isabel II, viva la Religión, Viva Carlos V’; al paso que se arroja un anatema contra los ilustrados y virtuosos clérigos, gobernadores y prelados que fieles a su patria, ya en uno ya en otro de los mártires políticos liberales, han obedecido conforme a las apostólicas doctrinas y a los preceptos del divino maestro, los mandatos de la potestad civil: En ese cartel de desafío lanzado descaradamente a la revolución española se pretende condenar en masa millones de ciudadanos, porque se vierte todo el veneno del fanatismo clerical contra cuantos han apoyado a los diversos ministerios que, más o menos avanzados, han contribuido a la reforma desde 1833”

---

<sup>664</sup> Ibid.

<sup>665</sup> *Ibidem*.

<sup>666</sup> *El Católico*, “Contestación a *El Eco del Comercio* (artículo referido a la alocución de Gregorio XVI del día 1º de marzo)”, 15-III-1841.

También *El Constitucional* especuló acerca del contenido y trasfondo político de la condena pontificia a las reformas eclesiásticas emprendidas en España. La alocución habría sido el pistoletazo de salida de una meditada carrera clerical para derribar un Gobierno elegido por los ciudadanos. Denunciaba la “existencia de un plan liberticida, maquiavélico e impío” urdido desde Roma. Los avances de dicho plan le resultaban más que evidentes: las escaramuzas contra partidas carlistas contrarias al pacto de Vergara que se habían sucedido en Sevilla, Villastín y Sigüenza, el retorno de Cabrera a Cataluña o los sucesos de La Coruña, Grao de Valencia y San Sebastián, donde se habían producido enfrentamientos entre las instituciones civiles y el clero local.

*El Católico* lanzó rápidamente un fulminante anatema contra *El Constitucional*, calificando su artículo de “calumnia atroz”. En su opinión, aquellas gravísimas acusaciones sí que respondían a una estrategia, la de persecución religiosa que el ministro Becerra quería enmascarar acusando al Papa de participar en los planes políticos del Pretendiente, “por miedo a herir a los ciudadanos españoles si la presentara como persecución religiosa”. E insistía en la absoluta inocencia del Santo Padre y del clero español a este respecto, no sin amplias dotes de cinismo:

“Ni la determinación del cabildo de Toledo (de cesar al gobernador eclesiástico nombrado por el gobierno), ni la que tomen los demás cabildos en el mismo y semejante punto, ni las exposiciones de los prelados, ni nuestros escritos, ni los de nuestros corresponsales, han salido ni saldrán de la esfera de lo religioso”<sup>667</sup>

Este sinfín de desencuentros del tenso año de 1841 provocaría la decisión del gobierno Becerra de revisar por completo las relaciones con Roma. A estos efectos, resulta de esencial importancia el proyecto de ley que el nuevo ministro de Gracia y Justicia, José Alonso, presentaría en las Cortes el último día de aquel año y el 20 de enero de 1842. El proyecto, inmediatamente calificado de “cismático” por los católicos más fervientes, comprendía una serie de medidas que se analizan a continuación.<sup>668</sup>

La *Exposición* que antecede al proyecto constituye el ejemplo más claro de la teología política liberal en materia de administración eclesiástica y de la política de relaciones con Roma marcada por las directrices episcopalistas y jurisdiccionalistas. La primera frase sintetiza perfectamente la postura adoptada y el objetivo del texto: “La

---

<sup>667</sup> *El Católico*, “Una calumnia atroz”, 24-IV-1841. Los extractos reproducidos de *El Constitucional* proceden también de dicho artículo.

<sup>668</sup> Entre los opúsculos más críticos con el proyecto cabe destacar la *Disertación canónica e impugnación de los dos proyectos de ley presentados a las Cortes por el Gobierno sobre jurisdicción de la Iglesia y Reservas Pontificias, donde se manifiesta que antes que apareciesen las falsas Decretales de Isidoro Mercator ya ejercía la Silla Apostólica los derechos y potestad que se dice atribuidos por ellas, y le competen desde el principio de la Iglesia Católica. La dedica a los estudiantes de Teología y Sagrados Cánones el Lic. D. J. M. de M. Madrid, Imprenta de Norberto Llorenç. 1842. En las conclusiones de esta acérrima condena se llega a afirmar que el proyecto de Alonso “no sólo [era] cismático sino también herético”. Véase página 71.*



potestad de atar y desatar concedida a los Apóstoles, lo fue igualmente a los sucesores de éstos, los Obispos". La reducción de su poder a lo largo de la Historia de la Iglesia habría sido el efecto de las "falsas Decretales". Una vez reconocido el primado espiritual del obispo de Roma "trató de extenderlas a lo terreno, aspirando a la monarquía universal". Ante dichas pretensiones los soberanos seculares, "algún tiempo vejados y humillados por esa supremacía universal, sostenida por el fanatismo y propagada con el abuso que se hacía de la ignorancia y preocupaciones de los pueblos", reaccionaron en su contra. Primero las rechazaron y después "trazaron la línea que separa el Sacerdocio del Imperio, contentos con haber restablecido su independencia".<sup>669</sup> Dicha resolución supuestamente había dado carta de naturaleza al jurisdiccionalismo.

La Iglesia en España, en esta fabulación mistificadora de la historia patria, habría gozado de su independencia frente a Roma hasta la entrada de los ejércitos invasores tras la batalla de Guadalete. La empresa recopiladora de Alfonso X, materializada en el monumento jurídico de las "Siete Partidas", ya dejaba entrever algunas debilidades en este sentido. Decía Alonso que también "en la legislación ha habido modas, y en aquellos tiempos se generalizó demasiado la del Derecho Canónico, desgraciadamente tomado de fuentes tan impuras como cenagosas"<sup>670</sup>. Además la perseverancia de los soberanos temporales desfalleció. Pese a las "importantes reclamaciones de Pimentel y Camacruero", enviados de Fernando VI ante la Santa Sede, el monarca acabó claudicando y accedió a la firma del concordato de 1753. Sus disposiciones, pensaba Alonso, "solo han tenido el triste resultado de dejar en pie los abusos y regalar crecidas cantidades de dinero a la insaciable curia". De poco servirían los posteriores esfuerzos de Campomanes para poner fin a aquellos "abusos y escándalos" y restablecer la disciplina tradicional de la Iglesia en España. Esto es:

"Confundiendo indebidamente las cortes de Roma los conceptos diversos que su Santidad reúne de Príncipe temporal y Pastor de la Iglesia, ha desatendido y desentendiéndose la de España por espacio de nueve años, valiéndose del segundo concepto para llevar a cabo las hostilidades que solo en el primero pudo decretar, y que en tal concepto siempre serían bien indiferentes y poco importantes para la España"<sup>671</sup>

---

<sup>669</sup> *Exposición y Proyecto de Ley leído en las Cortes por el Sr. Ministro De Gracia y Justicia en la sesión de 20 de enero de 1842.*

<sup>670</sup> Este habría sido el resultado de la entrada en la legislación castellana de algunos principios jurídicos formulados por el "monje Graciano" y las "doctrinas de la Escuela de Bolonia", considerados ambos como las fuentes del teocratismo medieval. Fue así como se abortó la tradición de los Concilios de Toledo, muestra celeberrima de la indisputada independencia de la Iglesia en España. Ahora bien, los príncipes castellanos durante un tiempo se mostraron resistentes contra las "invasiones omnímodas" de dichas doctrinas "con que se chupaba la sustancia de los pueblos de España para sostener el lujo de la Curia Romana, dominada por una avaricia condenada por el Evangelio". Véase *Ibid.*, p.2.

<sup>671</sup> *Ibid.*

El paso siguiente en su supuesto conflicto con el pueblo español y sus representantes políticos habría sido la alocución del 1 de marzo. Con ella había “levantado un muro delante de Israel”:

“Que es lo mismo que cortar toda comunicación con España, negarse abiertamente a todo lo que es de su obligación, y dejar la Iglesia española imposibilitada de seguir una disciplina, que aunque contraria a sus Cánones y su bienestar, observaba sin embargo religiosamente con graves e insoportables perjuicios para los españoles”<sup>672</sup>

Dicha actitud ponía al gobierno español de frente a un doloroso dilema: “o doblar la rodilla ante un poder temporal, que es el que exclusivamente rige el espiritual”, o bien, hacer acopio de valor y romper sus vínculos con Roma, “renunciando el alivio de sus necesidades y la expedición de sus negocios eclesiásticos otra disciplina emanada de sus Concilios católicos y nacionales, y observada por espacio de muchos siglos con general aprobación y sin ninguna resistencia ni oposición”<sup>673</sup>.

La primera opción se consideraba dañina por crearla una “mengua del honor y de la independencia de la Nación”. De modo que, por fuerza, se había que optar por la segunda. En palabras del ministro: “en la necesidad en que a este mismo pueblo, a su Iglesia, a sus cortes, y al Gobierno ha puesto la de Roma, es no sólo procedente y lícito, sino de absoluta necesidad”<sup>674</sup>. Convencido de estar actuando del único modo en que se podían llegar a aliviar las necesidades espirituales del pueblo español sin quedar sometidos a una corte extranjera, Alonso presentó un proyecto de ley de catorce artículos.

Dos objetivos fundamentales lo inspiraban: restaurar la acción autónoma frente a la negligente desasistencia espiritual en que Roma había dejado a la Iglesia de España, por un lado, y, por otro, la consecuente ruptura de relaciones económicas con Roma. En virtud de estos preceptos quedaba prohibida la correspondencia con la Curia romana para obtener “gracias, indultos, dispensas y concesiones eclesiásticas de cualquiera clase” (art. 2º). Se imponía la obligación de dar noticia al Gobierno de la recepción de cualesquiera “Cartas, Breves, Rescriptos, Bulas” procedentes de Roma (art. 3º). Con esta versión ampliada y muy restrictiva del *regio exequatur*, que en la práctica resultaba la censura absoluta de las comunicaciones con Roma, se pretendía evitar situaciones como la creada por la alocución de Gregorio XVI. Las penas fijadas por la contravención a estos artículos eran las señaladas en la ley 1ª, título 13 del libro primero de la Novísima Recopilación, que oscilaban desde el pago de una multa en metálico hasta la extradición. Se prohibieron asimismo las visitas a Roma para obtener dispensas matrimoniales ya que resultarían innecesarias si dicha función recaía en los obispos diocesanos. A ello

---

<sup>672</sup> Ibid.

<sup>673</sup> Ibid.

<sup>674</sup> Ibid,

precisamente se dedicaban los artículos 4º y 5º del proyecto. Este último contemplaba además una distinción entre contrato y sacramento que permitía rehabilitar la jurisdicción episcopal en materia de dispensas, a efectos de la celebración de matrimonios. Algo que sería retomado por los progresistas y los demócratas en el Sexenio para impulsar sus proyectos de establecimiento del matrimonio civil. El artículo 7º sellaba la separación espiritual de la Iglesia de España de Roma, ya que vetaba la entrada en España de ningún delegado de Su Santidad “con facultades para conceder dispensas ni gracias, aunque sean gratuitas”.

Además, la Nación se concedía el derecho de consentir “la reserva introducida de confirmar en Roma y expedir Bulas a los prelados presentados en los territorios de España y sus dominios” (art. 8º). Con arreglo a esta disposición no se volverían a repetir las situaciones vividas durante el Trienio constitucional y más recientemente con el caso Ortigosa en Málaga. Si, como interpretaba Alonso, en el ordenamiento eclesiástico español el canon 6º del XII Concilio de Toledo seguía vigente y con fuerza de ley entonces no era necesaria la confirmación de los candidatos a las sillas episcopales ni a otras dignidades eclesiásticas en territorio español. Los prelados que intentaran obtener la confirmación de su candidatura por parte de Roma, según prescribía el artículo siguiente, serían “extrañados del Reino y sus temporalidades ocupadas”. La misma suerte correrían aquellos prelados que se negaran a cumplir lo dispuesto en la ley (art. 10º).

Ahora bien, en aras del mantenimiento de la unidad del catolicismo en materia de fe, el proyecto hacía expreso reconocimiento del “Sumo Pontífice como centro de unidad de la Iglesia” y, a ese respecto, permitía que se mantuvieran las comunicaciones con el mismo. Eso sí, el Gobierno se reservaba el derecho de ser el conducto reglamentario para la clasificación de dicha correspondencia de contenido estrictamente espiritual, disponiendo además que “las que no pertenecieran a ellas serán retenidas”(art. 11º).

El segundo de los objetivos anteriormente citados se expresaba rotundamente en el artículo 6º: “Por ningún título ni bajo ningún concepto volverá a enviarse de España ni por cuenta de España dinero alguno a Roma directa ni indirectamente con destino a aquella Corte y su Curia por motivos religiosos”. Se ordenaba la extinción de la Agencia de Preces, encargada de gestionar y de conceder indulgencias parciales o plenarias pagadas con dinero por los fieles españoles, tanto en Roma como en Madrid. De tal forma, se aseguraba que no se produciría envío alguno de fondos a la corte romana. Por último, se derogaban todas las concesiones pontificias hechas a favor de los soberanos españoles, al tiempo que se anulaban las leyes que se habían derivado de las mismas

(art. 13). El último artículo ordenaba la emisión de una circular con la nueva ley a todos los obispos y arzobispos a fin de que se diera cuenta de su contenido y se “tranquilizaran las conciencias de sus diocesanos”.

Este proyecto constituía en sí mismo un plan de creación de una “Iglesia católica nacional”. El Gobierno no sólo pretendía que su aprobación pusiera fin a las muchas tensiones que habían caracterizado las relaciones con Roma desde la subida de Espartero al poder, sino también que el suministro y la gestión del sustento espiritual de los españoles se realizasen conforme a unos principios de independencia del poder civil teóricamente presentes en la tradición patria. Un rápido repaso a las duras críticas que recibió este ambicioso proyecto, que nunca llegaría aprobado por las Cortes, servirán para cerrar este apartado.

Cipriano Varela, obispo de Plasencia, fue el primero en dirigirse al Gobierno para aconsejarle un cambio de actitud ante Santa Sede. En su exposición, del 31 de mayo de 1841, trataba de convencer al Regente de la necesidad de retirar el proyecto, habida cuenta del “sentir general de la nación”. A su parecer, el sentir general la población era contrario a las iniciativas previstas porque “se corría el riesgo de romper todos los filiales lazos que unen a los españoles con su Madre romana”.<sup>675</sup> Un riesgo que el ministro Alonso no sólo estaba dispuesto a correr sino que consideraba la mejor manera de resolver la cuestión.

En términos similares, aunque bastante menos cautelosos, se manifestó la prensa religiosa y teocrática nacional. La barcelonesa *Revista Católica*, por ejemplo, se ocupó del proyecto empleando un buen número de denuestos e insultos al Ministro. Se afirmaba que sería difícil encontrar en la historia hispana un “ministro de Gracia y Justicia tan intolerante, tan violento, tan furioso perseguidor de la Iglesia como el señor Alonso”. Se le describía como poseído de “un rabioso frenesí”. Además de descalificar gravemente a su responsable, se ponía en sordina la escasa fortuna que había alcanzado su controvertido proyecto. Pese a su paso por diversas comisiones que añadieron las consecuentes rectificaciones, el proyecto de ley no llegó a finalizar su periplo parlamentario ya que “se cerraron las cortes el 16 de julio, y el dictamen no apareció: y nadie sabe qué se ha hecho con los proyectos”<sup>676</sup>. Para este periódico ultramontano, la interpretación que cabía hacer de tan desastrosa tramitación en la Cámara resultaba evidente:

---

<sup>675</sup> “Carta de Cipriano, obispo de Plasencia, al Regente del Reino, Don Baldomero Espartero”, ASV, Parte Moderna, ANM, 284, f. 112

<sup>676</sup> *Revista Católica. Historia contemporánea de los padecimientos y triunfos de la Iglesia de Jesucristo. Redactada de las pastorales, cartas y escritos de los señores obispos y misioneros de ambos mundos, como*

“Esta conducta pone en ridículo al gobierno y al congreso. En países más constitucionales, y donde las prácticas parlamentarias no son un juego de manos, o el ministro habría retirado sus proyectos al palpar las dificultades que acarrearán su discusión, o el Congreso habría entrado francamente en la cuestión”<sup>677</sup>

Para la *Revista Católica* el veredicto del Congreso se había expresado en un voto “severo, terrible sobre unos proyectos tan contrarios a las creencias y hábitos del país, tan peligrosos al sosiego y bienestar de la nación, tan abiertamente hostiles al Jefe de la Religión garantida por la ley fundamental del Estado”. Sólo desde la perplejidad que produce la absoluta incoherencia demostrada por el Gobierno podían explicarse estos apologetas las intenciones de aquellos “planes anticatólicos”. Pero, como comentaba con sorna el indignado redactor, “en España todo ha de ser extraño, todo ha de ser anómalo (...) manteniendo en los salones del Congreso esa nueva caja de Pandora”.

En conclusión, desde la muerte de Fernando VII hasta la caída de Espartero la Iglesia se enfrentó a los mayores peligros de su moderna historia. Además de la matanza de frailes y curas, se vio sometida a intensas reformas que afectaron a su financiación y organización interna. Desde el punto de vista de las relaciones Estado-Iglesia este periodo encontró su fin con el fin de la Regencia y el retorno del Nuncio dos años después. El intento de crear una Iglesia nacional había resultado un rotundo fracaso que sólo había servido para incrementar la animadversión clerical contra el sistema liberal y para restar apoyos a los ya de por sí inestables gobiernos de Espartero. Con este paso en falso, sumado a los recelos despertados por la desamortización y la exclaustación, los liberales anticlericales habían desperdiciado una ocasión de oro para obtener ventaja en su lucha contra la teocracia. Por otra parte, el proyecto de Alonso fue pronto condenado al olvido y ninguna de las ulteriores corrientes secularistas que se consolidaron en España reclamaría su legado.

Esa década marcó profundamente el devenir histórico del conflicto clerical-anticlerical en España. En ella se dieron algunos de los elementos fundamentales para su posterior definición. El recurso a la violencia contra los miembros del clero fue en gran medida expresión de la animadversión popular contra un grupo social que se imaginaba intrigante y sedicioso, por mucho que los apologetas clericales apelaran a la existencia de conjuras anticatólicas. También las medidas represivas que adoptaron las autoridades civiles contra los eclesiásticos levantiscos daban idea del grado de desconfianza que merecían las autoridades eclesiásticas pasivamente implicadas. Así pues, la

---

también de los documentos relativos a las misiones y al ministerio sacerdotal. Barcelona, Imprenta de Pablo Riera. “Reseña Histórica: España”, enero de 1843, p. 7.

<sup>677</sup> *Ibidem*, p. 8.

multiplicación de medidas de fuerza contra el clero se acabaría convirtiendo en recurso habitual contra un fenómeno que desbordaba toda previsión.

Conviene además insistir en el hecho de que la resistencia antiliberal por parte del clero hispano identificó a la religión católica y a la patria española como potenciales víctimas del nuevo sistema político. En esa operación contó con el respaldo activo y la supervisión de la Curia romana. No obstante, como ilustra la documentación analizada en este capítulo, el Papa y sus representantes en España actuaron con pragmatismo y trataron de conservar las relaciones con los gobiernos liberales siempre que estos sirvieran fielmente a sus propios objetivos. Una vez que ésta se sintió traicionada o abandonada, la respuesta inmediata fue la ruptura de relaciones diplomáticas con el Gobierno de Madrid. Las políticas desamortizadoras y exclaustradoras, la intervención civil en el nombramiento de obispos y, sobre todo, el proyecto de Alonso-Becerra, levantaron un insalvable muro de recelo e incomunicación entre ambas potestades. Un muro, conviene no olvidarlo, que también encontraba sus cimientos en la existencia de un clero carlista beligerantemente dispuesto a dar la vida por derrocar un gobierno que consideraba ilegítimo. Sólo durante la década moderada y en un ambiente de paulatina distensión de las relaciones entre ambas potestades se encontrarían nuevas iniciativas de unos gobiernos que se denominaban liberales y una Iglesia que pretendía defender sus privilegios a todo trance. La irrupción de nuevos elementos en el conflicto, como se verá a continuación, coincidió con el giro conservador que sufrió la política hispana y con la definitiva afirmación de un catolicismo de orden al servicio de los sectores más pudientes de la sociedad. Mientras que la “secularización de las cosas” estaba prácticamente consumada, la “secularización de las mentalidades” preocupaba crecientemente a la jerarquía eclesial y en el caso español adaptaba la forma del denostado “indiferentismo”.

## Capítulo 4. Las aguas al cauce conservador (1843-1854)

La caída de Espartero precedió al reconocimiento definitivo de la mayoría de edad de Isabel II que le permitió acceder al pleno ejercicio de sus atribuciones constitucionales a los trece años de edad. Su línea de actuación política, como se pretende ilustrar en este capítulo, estuvo determinada por su inquebrantable adhesión a la causa católica y al restablecimiento de las relaciones de colaboración con la corte de Pío IX. Su correspondencia privada con el pontífice, así como el correspondiente giro conservador que imprimió a la política hispana tras la caída de Espartero, ratifican esa afirmación. Tras un período de intenso conflicto con la Iglesia, los gobiernos moderados se ciñeron a los designios de la Corona en su plan confesionalizador y trataron de revisar la legislación eclesiástica dictada por los progresistas.

En este capítulo se analizan, en primer lugar, las principales líneas de actuación seguidas por los gobiernos moderados en materia religiosa y eclesiástica. Su estudio se completa con una reflexión sobre las críticas que recibieron y sobre algunos de los textos doctrinales que las informaron. El compromiso político con la corte de Roma demandaba nuevos esfuerzos, sobre todo en un momento particularmente delicado para el Pontífice. No en vano, en el bienio 1848-1849 el orbe católico se vería conmocionado por la toma de Roma a cargo de las tropas republicanas dirigidas por Mazzini y encabezadas por Garibaldi que precedió a la declaración de la I República romana. A dicha acción, como es sabido, prosiguió la intervención del gobierno español en defensa de los derechos del poder temporal del Papa, en coalición con los ejércitos franceses, austríacos y napolitanos. Pero el final de la República romana no puso fin a las necesidades y carencias defensivas del Papa. Así, en su segundo apartado el capítulo se ocupa de analizar el frustrado intento de crear un cuerpo estable de voluntarios españoles en los Estados Pontificios al servicio de Pío IX y los motivos de dicho fracaso. El comentario a las principales emanaciones normativas del período: la Constitución de 1845, el Código Penal de 1848 y el Concordato con la Santa Sede de 1851, sirve para cerrar el capítulo. La lectura que se ha hecho de los textos pretende verter luz sobre el paradójico contenido de unas resoluciones que estuvieron inspiradas tanto en el deseo de resolver problemas crónicos de la Iglesia en España, así como por el proyecto de consolidar un tipo de ciudadanía católica excluyente y basada en un proyecto político conservador y en una religión de orden.<sup>678</sup> Y es que las disposiciones más relevantes de estos textos no sólo determinaron las relaciones Iglesia-Estado, sino materias que como la educación y

---

<sup>678</sup> En el caso francés se ha hablado incluso de una “clericalización de la burguesía tras 1848”. Véase Ralph GIBSON, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*. Routledge, Londres, 1989, pp. 199-207.

Derecho civil, en particular derechos como el de reunión, cuya vinculación con el hecho religioso resulta evidente. Cuestiones todas ellas reguladas, en la letra y en el espíritu, en consonancia con las disposiciones eclesiales. El modelo de formación cívica resultante se basó en el control clerical de los medios públicos de la enseñanza y de la educación moral de la población en régimen de estricto monopolio. El Estado obtuvo, por su parte, un aumento de atribuciones que los obispos y los propagandistas clericales denunciarían posteriormente como contrarias a la letra del Concordato. Por otra parte, aquel pacto de conveniencia nacía del convencimiento mutuo de la necesidad de la defensa de fe católica y de la unidad de creencias en el territorio nacional. Como habrá ocasión de ver, dicha conveniencia no era asimilable a una absoluta identificación de objetivos.

#### **4. 1. El moderantismo y la cuestión religiosa: críticas y paradojas.**

La llegada al poder de los moderados marca un nuevo período de controversias y división en torno al debate sobre las jurisdicciones civil y eclesiástica. Frente a la política de rigor seguida por los gabinetes del Trienio esparterista, los nuevos gobiernos tenderán una mano a la Iglesia con el fin de integrar su acción en los programas y las instituciones civiles inspiradas en su liberalismo templado. Su espíritu “confesionalizador” dio al traste con las exigencias de tolerancia religiosa que se difundían entre algunos sectores del republicanismo y del progresismo hispanos. Las posturas enfrentadas de los dos principales grupos del liberalismo en esta cuestión sirvieron a que la misma conservara su centralidad en el debate político. La nueva estrategia gubernativa, no en vano, concitó una serie de reacciones que ayudan a encuadrar los ejes principales de las contiendas alrededor del papel que debía corresponder al clero católico, sus propiedades e instituciones en la España isabelina.

En el mes de mayo de 1844 el periódico progresista *El clamor público* publicó una serie de artículos en los que se condenaba duramente la acción del gobierno González Bravo en materia de política eclesiástica. Las acusaciones del progresismo remarcaban la trascendental importancia adquirida por la cuestión eclesiástica en materia de gobernación del país:

“Necesario es conocer que nada existe más delicado ni que pueda herir más de cerca los intereses de una nación, y la conveniencia pública, que los deslices de un gobierno en materias en que puedan disputársele sus facultades y atacar las reformas que tengan algún contacto con las cosas temporales de la iglesia”<sup>679</sup>

---

<sup>679</sup> *El Clamor Público. Diario político, literario e industrial*, 18-V-1844. Esta cabecera progresista vio la luz el 7 de mayo, cuatro días después de la llegada de Narváez a la presidencia del Consejo de Ministros, y se caracterizó por su defensa de los logros de la revolución y las duras críticas a los gobiernos moderados. Se acompañaba, de forma intermitente, del folleto satírico anticlerical *Fray Gerundio*.



El periodista manifestaba así su indignación con el Gobierno por haber cedido ante la injerencia política de la Iglesia. Resultaba execrable, por ejemplo, la actitud mantenida por el ministerio ante los prelados confinados de Sevilla y de Santiago de Compostela. Ambos arzobispos habían merecido las sanciones de los gobiernos progresistas por su negativa a jurar la Constitución y la obediencia debida a la reina. El nuevo Gobierno, a juicio de este periódico, había errado al haber levantado las sanciones impuestas contra ellos en aras de “cicatrizarse los males de la Iglesia, y no seguir estérilmente sobre las causas que los provocaron”.<sup>680</sup>

Aludiendo a la Real Orden que dio trámite al indulto regio de ambos arzobispos, el órgano progresista resaltaba la necesidad de que se sometieran a la legalidad vigente y que el retorno a sus respectivas sillas episcopales sólo se verificara “previo el juramento de fidelidad a Isabel II y de guardar y hacer guardar la Constitución de la Monarquía”.<sup>681</sup> En lugar de dicho procedimiento, el Gobierno moderado había optado por “suplicar” a los prelados indultados que acudieran a la Corte para besar la mano de la Reina. Para *El Clamor* la actitud del gobierno constituía una afrenta a la “causa de la nación” para la que sólo encontraba dos posibles explicaciones, la “malignidad” o la “ignorancia”:

“O el deseo de llevar adelante la reacción con la ayuda de los prelados, en cuyas miras no podría entrar otra cosa, o la supina ignorancia de creer que ellos habían de confirmar con su voto los hechos consumados que habían resistido antes y motivado su estrañamiento o confinamiento”.<sup>682</sup>

Paralelamente a la velada insinuación de filocarlismo que se lanza contra estos príncipes de la Iglesia, se asienta la idea de que el Gobierno moderado no estaba actuando como fiel salvaguarda de los derechos de la reina. Respecto a la primera cuestión, el número del día siguiente sería mucho más explícito al decirle a sus lectores: “Parte considerable del clero y de la nobleza también se puso de parte de la legitimidad, algunos siguieron o auxiliaron a las tropas del pretendiente”.<sup>683</sup> El pasado carlista de ciertos sectores del clero, no obstante, iría perdiendo interés frente a otro tipo de cuestiones, como la situación del clero parroquial o la reapertura de relaciones con Roma.

El contenido de la polémica adquirió un nuevo carácter con la decisión de la administración moderada de dar una nueva solución al problema de los bienes eclesiásticos restableciendo la amortización de los mismos. Dicha medida, en opinión de los progresistas, “defrauda[ba] los compromisos contraídos, lastima[ba] los intereses creados, y conculca[ba] los buenos principios económicos reconocidos y sancionados por

---

<sup>680</sup> *Ibidem*. Cursiva en el original.

<sup>681</sup> Un extremo que, como recuerda el articulista, no se confirmó sino a través de una *Considerandum* añadido a la Real Orden que fue publicado días después.

<sup>682</sup> *Ibid*.

<sup>683</sup> *El Clamor Público*, 19-V-1844.

la civilización del siglo”<sup>684</sup>. Frente a la decisión gubernativa *El Clamor* desempolvó los tonos más agudos y abiertamente anticlericales que habían marcado las condenas al poder del clero en períodos anteriores, describiendo su influencia política y su propia actitud como compendio de todo mal:

“Si tiene por objeto volver al clero su legítimo ascendiente en la dirección de los negocios públicos, resucita un poder contrario a las conquistas hechas durante nuestra regeneración; opuesto a los derechos y garantías populares, y enemigo natural de todo sistema de libertad y de emancipación.”

Una vez más, la defensa progresista de la nacionalización de los bienes eclesiásticos se realiza en clave política, definiendo esa forma de generalización y distribución de la propiedad agraria como “medio más seguro de extender el círculo de los derechos, interesando al mayor número de ciudadanos en la causa política”<sup>685</sup>. Ahora bien, esa identificación de la acción política del clero con la limitación del contenido de la ciudadanía y el disfrute de los derechos a ella asociado suponía una seria amenaza para el proyecto moderado de fundar un tipo de ciudadanía católica intolerante que adquiriría cuerpo en las disposiciones normativas que serán estudiadas en el siguiente epígrafe.

Entre los factores que habían provocado ese recelo progresista ante el clero, entre otros, destacaban tanto la participación clerical en la reciente guerra civil en el bando carlista, como la intransigencia antiliberal que avanzaba en Roma. Sobre este segundo aspecto se profundizará en el último apartado de este capítulo y, como se verá, la actitud de la Curia estaba determinada no sólo por la defensa de los derechos de la Iglesia sino que en ella latían los temores que despertaban las victorias políticas del Reino de Cerdeña en el camino hacia la unificación nacional italiana.

Aún así, volviendo al debate político hispano, los progresistas no cejaban en su empeño de defender el modelo alternativo de Iglesia hispana que habían impulsado desde el Gobierno. Y lo hacían recuperando la salvaguardia del clero parroquial, un sector particularmente caro para los planes de reforma inspirados en el jansenismo y presente en la agenda liberal desde la segunda mitad del siglo anterior. En aquel momento lo que exigía *El Clamor Público* era el cumplimiento de la ley de 14 de agosto de 1843, en virtud de la cual los párrocos habían de recibir una pensión procedente de las arcas públicas. Además del incumplimiento y los retrasos en el pago de las asignaciones, se daban casos extremos en los que el clero secular debía recurrir a la negociación con las administraciones locales para cobrar. Con el subsiguiente descuento en el monto total a

---

<sup>684</sup> “Suspensión de la venta de los bienes nacionales”, *El Clamor Público*, 14-X-1844. El decreto de interrupción de las ventas de propiedades de las comunidades religiosas y del clero secular se aprobó el 26 de julio.

<sup>685</sup> Ibid.

percibir.<sup>686</sup> A esta situación desesperada se sumaba el malestar provocado por los agravios comparativos. *El Clamor* se lamentaba de la distinta suerte que corrían otras instituciones dependientes del Erario:

"Mientras se adelanta la organización de la guardia civil, y se proyectan otros cuerpos privilegiados, y se gasta y se despilfarra, los sacerdotes imploran en vano la justicia del gobierno, para que se les atienda, para que se les restituya al goce de la renta que les corresponde según la ley vigente, discutida y aprobada en Cortes."<sup>687</sup>

Por otra parte, el Gobierno de González Bravo se aprestaba a restablecer las relaciones diplomáticas con Roma, tras su intento de imponer la normalidad en las relaciones con la Santa Sede. Dicho movimiento había implicado la suspensión de ventas de bienes nacionales y, a juicio de los progresistas, el decreto, además de ser un grave error político, no serviría para saciar las demandas pontificias:

"La curia romana no se aparta de la política constante, origen de su engrandecimiento en medio de su insignificancia y de la pobreza de sus recursos, y rebobla sus desmesuradas pretensiones, y aspira tal vez a los tiempos de los Enríques, a la vista de la debilidad de los hombres, que para oprobio de España empuñan en sus torpes manos las riendas del gobierno."<sup>688</sup>

En su afán de lograr la firma de un Concordato con el Papa que pusiera fin a las constantes dificultades por las que habían atravesado las relaciones entre ambas cortes y estableciera las competencias respectivas de Estado e Iglesia, el ministro Mon había calculado mal las verdaderas intenciones de Roma. Pero, tres meses después, Mon alcanzaría un mayor grado de debilidad política debido a las presiones de la Curia. Así lo denunció *El Clamor* cuando el ministro presentó en las Cortes un proyecto de ley sobre *Devolución de los bienes nacionales*, por el que el clero quedaría investido del poder de reapropiarse de las fincas y enseres que se le habían expropiado bajo el principio de independencia. A *El Clamor* semejante determinación le parecía que retrotraería al país a "los aciagos tiempos del despotismo teocrático y civil", puesto que "se ha[bía] querido hacer de la Iglesia un cuerpo a parte, un poder independiente, que viva sin estar sujeto con ningún vínculo al Estado".<sup>689</sup> Lo que venía a significar la victoria de la teocracia sobre la revolución y la libertad.

Volviendo al juicio de intenciones sobre las posibilidades diplomáticas de estos movimientos para contentar a un Papa cercano a la muerte, a juicio de los progresistas no

---

<sup>686</sup> El caso de la diócesis de Guadalajara era especialmente ilustrativo de esta precarización de la situación, donde los descuentos en las pensiones alcanzaban hasta el 30% de la suma prevista. Cf. "Clero parroquial", *El Clamor Público*, 27-VII-1844.

<sup>687</sup> *Ibidem*.

<sup>688</sup> *Ibid*.

<sup>689</sup> "Devolución de los bienes nacionales", 11-XII-1844. El proyecto se plasmaría en un Real Decreto de 3 abril de 1845, bajo el primer gobierno Narváez y afectó a los bienes de ambos cleros y a los de las cofradías. Cf. Josefina BELLO, Op. cit., p. 45

era precisamente la defensa del dogma católico y de las prácticas religiosas lo que animaba la actuación de los jerarcas de la Iglesia. Al contrario, concurrían motivos bien diferentes para explicar la conducta política del Papa y la conservación de las alianzas internacionales que hacían aún viable la existencia de los Estados Pontificios no era la menos importante. De hecho, sin nombrarlas, se hace velada referencia a Austria y a Francia cuando el diario progresista acusa de inconsciencia al ministro Mon:

“Muy ignorante se ha mostrado de las tendencias nunca desmentidas de ese gobierno ambicioso, que tiene siempre la habilidad de mezclar la política con la religión, los motivos religiosos con los intereses mundanos, según cumple a los planes y designios de otras naciones, que disponen de su suerte.”<sup>690</sup>

Pero la habilidad del Papa y los intereses de las diversas facciones legitimistas actuantes en el continente convergían en torno a la acción del llamado “bando teocrático”. En este sentido, el órgano progresista recogió unos días después una información procedente del periódico parisino *Le Constitutionnel* que extractaba una intervención de un diputado católico y liberal en el parlamento suizo. En su intervención monsieur Keller había reconstruido la historia del partido apostólico y le atribuía una importante actividad política en el continente europeo cuyo carácter subversivo suponía un reto importantísimo para la causa de la libertad política y civil. En sus propias palabras:

“El bando teocrático absolutista en los países regidos por gobiernos democráticos o representativos, ora sean repúblicas o monarquías, a causa del absolutismo que predicán y entronizan, y porque no sufre que nadie se le sobreponga; este bando ha erigido en principio el equívoco y la mentira, y con tales teorías, una vez generalizadas por la enseñanza, no hay gobierno representativo posible, porque este sistema de gobierno se apoya en la confianza, en el amor y tolerancia de los gobernandos, y lo que es más, en la fidelidad y el respeto de la ley que juran los gobernantes encargados de su observancia.”<sup>691</sup>

Ahora bien, los progresistas no llegaban a identificar a dicho bando apostólico con la administración moderada. Pero advertían que ciertos sectores del “funesto poder conservador” podían estar actuando bajo las presiones teocráticas y que, desde su base europea en Lyon, “el partido absolutista apostólico [tiene] en la península relaciones frecuentes y más íntimas de lo que conveniera a Isabel II”.<sup>692</sup> Dicha situación hacía temer por la continuidad de la Constitución de 1837 y del sistema representativo en España. En esta coyuntura, los progresistas vislumbraban una alianza interesada entre el Gobierno moderado y el carlismo que no dudaban en condenar con estas duras palabras: “En un

---

<sup>690</sup> “Clero parroquial”, cit. supra.

<sup>691</sup> “El partido teocrático en Suiza”, *El Clamor Público*, 4-IX-1884. La intervención parlamentaria de Keller tuvo lugar el día 18 de agosto y el *Constitutionnel* la había recogido en su número del día 23 del mismo mes.

<sup>692</sup> En ese mismo artículo se daba por segura la existencia de un complot jesuítico-nobiliario anticonstitucional. De hecho, afirmaba rotundamente: “una aristocracia raquítica y bastarda apoyarse en el partido teocrático español y en las exigencias de la corte de Roma para restablecer el absolutismo y anular la Constitución de 1837”. Ibidem.

año de su desastrosa dominación han hecho más a favor de la causa de don Carlos que los carlistas mismos hubiesen podido conseguir en sus combates en los campos de Navarra y los montes del Maestrazgo”.<sup>693</sup> Al margen de las valoraciones que puedan hacerse con respecto a la reacción de “malos perdedores” que pudiera inspirar consideraciones de este tipo, cabe apuntar que la denuncia de las tendencias regresivas del partido moderado no desaparecieron y que no carecían de una cierta base a la vista de sus disposiciones desde el gobierno.

*El Clamor* dedicaría una serie de artículos desde el mes de septiembre a denunciar el carácter “reaccionario” que estaba adquiriendo el Gobierno moderado. En ellos trazó una completa genealogía, denunciando que su presencia en la política española arrancaba desde comienzos de siglo y que su sistema siempre había perseguido unos mismos fines: “restringir y cercenar los derechos populares, y (...) oponerse a todas las reformas y adelantamientos reclamados por la conveniencia pública”. En 1820 “apareció ya organizado” y, pese a admitir “principios muy semejantes a los de sus adversarios”, partían de un concepto diverso de “legitimidad” que hacía que aceptaran las reformas a regañadientes, y siempre a “un ritmo muy opuesto” al marcado por los Gabinetes del Trienio liberal. En resumen, con su actitud debilitaron la autonomía de las Cortes y buscaron estar del lado del rey “a quien adulaban y lisonjeaban con la extensión inmensa de su poder, y en las clases de cuyos privilegios se mostraron celosos campeones”. Dicha “conducta desacertada” del partido reaccionario provocó “muchos conflictos y calamidades”, favoreciendo en gran medida “la reacción de 1823”.<sup>694</sup>

La década ominosa no transcurrió en balde para esta facción y recuperado el sistema constitucional a la muerte de Fernando VII:

“estos hombres funestamente célebres, renuevan el antiguo combate, y puestos delante del trono, y a nombre de los privilegios y de los abusos sostienen su causa perdida contra la causa del pueblo, irritan y exacerban las pasiones con su temeraria resistencia, con su inaudita porfía, y por cima coronan la obra atentando contra la constitución que el pueblo estatuyó en uso de sus soberanía, y que es el precioso símbolo de sus derechos, de su libertad e independencia”.<sup>695</sup>

Fue precisamente la defensa de esos valores lo que había impulsado la acción de los hombres de la revolución que en “épocas de azares y peligros tomaron a su cargo el calmar las pasiones desencadenadas, el restablecer el orden en medio de una sociedad conmovida y agitada, el legalizar esos movimientos, que arrastran en su corriente al gobierno a las instituciones a las dinastías y a los tronos”. Por más que diarios del partido

---

<sup>693</sup> Ibid.

<sup>694</sup> “Tendencias reaccionarias”, *El Clamor Público*, 22-IX-1844.

<sup>695</sup> Ibidem

contrario, como *El Católico* con el que los progresistas entraron en polémica en diversas ocasiones, usaran “epítetos tan injustos como denigrantes” para manipular la memoria nacional acusando al partido liberal de todas los “extravíos y desafueros” de la historia patria reciente. Ante tal operación, los hombres del progreso contestaban “con hechos irrefragables, con la Constitución de 1837 a las absurdas imputaciones de sus adversarios”.<sup>696</sup> Una Constitución que, en diciembre de 1844, ya tenía los días contados.

Pero los progresistas tenían motivos de preocupación aún mayores, pues no sólo se trataba de que la filosofía política gubernamental fuera abiertamente contrarrevolucionaria y anticonstitucional o que la prensa católica y moderada difamara a los progresistas, sino que la acción política del gobierno Narváez se plasmaba en una intensa campaña de represión de los que consideraba sus enemigos. Así lo denunciaba *El Clamor* en un ladillo del número del 17 de diciembre de aquel año 44 en que se afirmaba que habían sido “214 [las] víctimas por delitos políticos entre el 1 de diciembre de 1843 y 13 de diciembre de 1844”.<sup>697</sup>

El proceso político abierto tras la llegada al poder del “Espadón de Loja”, asimismo, iba a tener una incidencia determinante en la revisión de las relaciones Iglesia-Estado como muestran la ya aprobada suspensión de ventas de los bienes nacionales y la reforma y supresión de la Constitución progresista.

La decisión del Gobierno había tenido una repercusión doblemente perversa, ya que si, por un lado, “resucitó las esperanzas de los partidarios del absolutismo teocrático y civil,”; por otro, “despertó en muchos, que hasta hoy fingían progresar cierta adhesión al sistema representativo el deseo de establecer un gobierno calomardino, amalgamando los elementos que poseen los carlinos con los que tienen a su disposición los nuevos absolutistas”. Entre los susodichos “efectos de la reacción” también se encontraba la rehabilitación política de una nobleza hispana en horas bajas y sofocada por las deudas. De tal modo que la reforma del Senado se convertía a los ojos de *El Clamor* en una “absurda manía de crear una cámara privilegiada, compuesta de hechuras ministeriales, [que] puso en acción las pretensiones de la grandeza, respecto a obtener por derecho propio y hereditario el cargo de senador, y ha[bía] introducido en esa clase el germen de una ambición desusada, que la hará contrariar todo sistema liberal por creer su amor ofendido y sus prerogativas despreciadas”<sup>698</sup>. La clave de bóveda de la estrategia política de los moderados consistía en lanzar una nueva fase de uso político del clero con fines antiliberales y antipatriotas:

---

<sup>696</sup> “Tendencias reaccionarias. Artículo segundo”, *El Clamor Público*, 26-IX-1844.

<sup>697</sup> *El Clamor Público*, 17-XII-1844.

<sup>698</sup> “Los efectos de la reacción”, 25-XII-1844.

“En las hipócritas y farisáicas adulaciones al clero se debe la temeridad con que este pugna por recuperar su antigua preponderancia, y la impudencia con que sus interesados patronos proclaman a la faz de la Nación el principio de la independencia de la Iglesia, sus derechos a constituir un Estado a parte, y la necesidad del poder temporal, renunciando a sus regalías, se someta al yugo del Vaticano, con cuyos rayos pretende intimidar a las conciencias timoratas”<sup>699</sup>

Tal cúmulo de desaciertos había generado en el país una situación insostenible con un solo culpable: “el gabinete Narváez es el origen de este estado de alarma, de inquietud, de revolución perpétua en que se agitan los partidos y simboliza el genio de la destrucción y del fanatismo”<sup>700</sup>.

Por interesada y exagerada que pudiera ser esta visión de los primeros gobiernos de la década moderada, lo cierto es que de nuevo la llegada de un gobierno conservador había supuesto el cese de la reforma política y eclesiástica. Al mismo tiempo, se oían voces que pedían la apertura de negociaciones con Roma para la firma de un nuevo Concordato que, junto a la regulación integral de las relaciones entre ambas potestades, resarciera a la Iglesia y pusiera coto a futuras pretensiones reformistas.<sup>701</sup> Se abría así un espacio de discusión en el que los argumentos jurídico-políticos de la teocracia y del jurisdiccionalismo estaban llamados a medirse nuevo.

En este punto conviene señalar que los sobresaltos que había provocado la política religiosa de la Regencia, sumados a la política de exaltación y de concentración de poder en el Papa que inspiraba la diplomacia y la doctrina eclesiológica que marcaban el final del pontificado de Gregorio XVI<sup>702</sup>, causaron también el silencio forzado de los sectores más avanzados del clero hispano en su lucha por abortar cualquier disidencia interna. Tras un Trienio esparterista que había posibilitado la promoción y consolidación en el seno de la Iglesia hispana de algunas figuras más abiertas al diálogo con el poder civil revolucionario y su posterior protagonismo en la discusión abierta sobre el factor religioso, las nuevas circunstancias forzaron su retraimiento. Con todo ello la versión hispana del movimiento europeo identificado con el “catolicismo liberal” perdería la oportunidad de crecer, justo en el momento en que éste entraba en una nueva fase de crisis de reformulación, tanto en los territorios italianos como en Bélgica y Francia. Este

---

<sup>699</sup> Ibidem

<sup>700</sup> Ibid.

<sup>701</sup> En dicha clave hay que leer la obra de Magín FERRER *Impugnación crítica de la obra Independencia constante de la Iglesia hispana y necesidad de un nuevo Concordato*. Imprenta de Pablo Riera, Barcelona, 1844. La obra impugnada era obra del demócrata catalán José Judas Romo. Su propuesta de Concordato con la Santa Sede estaba inspirada en el jurisdiccionalismo que inspiró el plan Alonso y diametralmente opuesta a las posturas conservadoras y provaticanas que sostenían el clero reaccionario y los clericales. Fue escrita en 1843.

<sup>702</sup> David KERTZER considera que Gregorio XVI dirigió una auténtica “cruzada contra las ideas y las costumbres modernas”. Véase su libro *I papi contro gli ebrei, Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, BUR, Milán, 2004 (2001), p. 115.

hecho favoreció notablemente la distensión, en clave conservadora, de las relaciones entre Madrid y Roma y la creación de un clima favorable a la redacción de un Concordato para regularlas establemente.

El canón ideológico clerical de la Década Moderada, como habrá ocasión de ver más adelante, se puede también rastrear en obras de carácter doctrinario como los manuales de la Historia del Derecho eclesiástico. En terrenos como éste, tan aparentemente alejados de la polémica política, se elabora una lectura teocrática del poder y del pasado que afirma en términos nostálgicos los límites normativos y maximalistas que habrían de inspirar la postura mantenida por los propagandistas católicos en las décadas sucesivas. El objetivo: garantizar la plena independencia del poder civil, combatir la tolerancia y afirmar una versión ampliada de los derechos de la Iglesia. La obra del dominico catalán Magín Ferrer proporciona un ejemplo edificante de esa nueva suerte de teología política del clericalismo hispano de mediados del siglo XIX.

Poco hay en las páginas de su *Compendio de Historia del Derecho de la Iglesia* que lo distinga de un ensayo apologético. Este hecho se patentiza en su título completo y en el enfoque elegido para tratar las materias que aborda.<sup>703</sup> Su publicación se produjo poco después de que el gobierno Narváez reabriera las negociaciones con la Santa Sede en el año 1847 y, según afirma el propio Magín Ferrer, se verificó después de que la obra se sometiera a la censura de “varios prelados” para asegurar su absoluta ortodoxia y evitar que fuera objeto de “razonable refutación”. Su tarea, esto es, la demostración sistemática de que la Iglesia gozó siempre de una serie de privilegios que debía defender de las injerencias del poder civil, no le resultaba nada fácil de completar felizmente al autor. Por diversos motivos. En primer lugar, por la inercia histórica que había arrastrado a los diferentes poderes seculares a vulnerar dichos privilegios:

“Las invasiones del poder temporal al derecho de la Iglesia, que no son innovaciones de los gobiernos de esta época, sino que datan de siglos, hechas insensible y progresivamente, y algunas con utilidad de las personas y cosas eclesiásticas, habían cegado de tal manera los espíritus, que primero pasaron desapercibidas, y después vinieron a formar un cuerpo de doctrina legal, que por costumbre o por rutina, fue aceptado casi sin excepción hasta por las personas más sabias y eminentes”<sup>704</sup>

---

<sup>703</sup> Magín FERRER, *Compendio de la historia del Derecho de la Iglesia en España, en orden a su libertad e independencia del poder temporal; y de las relaciones de este con el de la Iglesia para el arreglo de la materias eclesiásticas; seguido de varias anotaciones para aclarar algunos puntos de la misma. Magín Ferrer es de la orden de N. Sra. De la Merced, maestro en Sagrada Teología, regente de estudios del colegio de San Pedro Nolasco de Tarragona, examinador sinodal del Real Consejo de las Órdenes y de varios obispos.* Imprenta de Pablo Riera, Barcelona 1849. La primera edición es de 1847.

<sup>704</sup> Ibidem, p. IV.



En esta lucha secular, los privilegios de la Iglesia se habían visto recortados de forma satisfactoria pero había llegado el momento de redefinirlos ante un nuevo enemigo: “Esta es la época en que al verse ya sin máscara las tendencias del espíritu inmoral del siglo, se ha tratado de poner en claro la verdadera distinción de los dos poderes, y los legítimos derechos de cada uno”<sup>705</sup>. De hecho, esa inmoralidad generalizada encontraba sus principales impulsores en los dos actores clásicos de la “descristianización”: los “hipócritas”, o falsos católicos, y los “filósofos”, con referencia explícita a Voltaire. Su reaparición en la escena de los infiernos civiles y religiosos, donde tradicionalmente había sido condenado a morar, resulta a la altura de la quinta década del siglo, cuando menos inesperada. Desde el período de la Restauración la publicística clerical europea andaba ya muy ocupada encargándose de rebatir las teorías del separatismo, no sólo las del tardoregalismo que pudo compartir Voltaire. Habían transcurrido cuatro décadas en las que los diversos experimentos jurídicos y políticos habían cambiado el panorama que, deliberadamente arcaico, pintaba el hermano Ferrer. En ellas se había dado una conjunción de propuestas civiles y eclesiásticas que fundían la tradición católica con el respeto a los principios liberales que se asociaban a la obra de los *philosophes*. Por ello, la referencia no era gratuita. Se concedía a las ideas de Voltaire la mefistofélica capacidad de haber corrompido de raíz la educación de varias generaciones de mentes pensantes. Y no sólo las de los “impíos”. De hecho, Magin Ferrer acusaba a parte de la generación presente de escritores católicos, no sólo de pasividad irresponsable ante los errores que daban fundamento a la misma, sino que les imputaba una imprudencia culposa que se manifestaba al seguir “suministrando a otros las impuras aguas de las fuentes en que han bebido, y cierran los ojos a la verda pura”. Aquellos autores, “de cuya probidad, recta intención, buena fe, respecto a la Iglesia, no se puede dudar con fundamento”<sup>706</sup>, incluían algunos juristas liberales de primer nivel como Joaquín Aguirre o Manuel Montalbán. Obra del primero era un *Curso de Disciplina eclesiástica* que Ferrer toma como ejemplo de libro descarriado, de doctrina heterodoxa.<sup>707</sup> Sin mencionar a su autor, el dominico catalán promete que en sus páginas los lectores encontrarán una “refutación indirecta” del *Curso*, al igual que de otras obras “fundadas en errores inveterados”<sup>708</sup>.

---

<sup>705</sup> Ibid.

<sup>706</sup> Ibid., p. VI.

<sup>707</sup> Cf. Joaquín AGUIRRE, *Curso de Disciplina eclesiástica general y particular de España*, (2 vol.) Imprenta Saavedra, Madrid, 1848-1849. Otra obra en la que Aguirre aborda las relaciones Iglesia-Estado desde una perspectiva opuesta a la de Ferrer es su *Tratado de procedimientos de negocios eclesiásticos. Suplemento al Febrero o Librería de jueces, abogados y escribanos*, Imp. Ignacio Boix, Madrid, 1846. El *Febrero* lo había publicado Aguirre en la misma editorial en el año 1841.

<sup>708</sup> Ferrer, Magin *Op. cit.* p. VII.

La intención polémica de Ferrer, formulada sin ambages, no era otra que ilustrar a los lectores ofreciéndoles la oportunidad de “comparar doctrinas con doctrinas, y por fin la suficiente luz para decidir cual es el camino que deben seguir tanto para su propio bien, como para contribuir algún día a restablecer en la sociedad la verdadera paz y calma”<sup>709</sup>. En virtud de ese alto objetivo que Ferrer busca sentar las bases inquebrantables de su Historia del Derecho eclesiástico.

En tiempos de dificultad, viene a decir, conviene mirar hacia atrás y esperar todo bien de la conservación de los cimientos históricos en que descansa en edificio social hispano: monarquía y religión. El carácter auxiliar de la segunda, o mejor dicho, sus buenas dotes para erigirse en sustento de una sociedad política bien ordenada se formulan ahora en términos de necesidad y conveniencia generales en unos tiempos que se juzgan favorables a la disolución de todo tipo de vínculos:

“Y este será otro beneficio que redundará en bien de la sociedad: porque cuando los Reyes y gobiernos, abrumados por el peso de tantos escarmientos propios y ajenos, buscaraán en la Iglesia el único apoyo sólido que puede sostenerlos, después que se habrán convecido de que por quererse hacer superiores o indiferentes a la autoridad de la misma se hunden los tronos, las dinastías reales se confunden con el vulgo, los gobiernos no tienen otro origen que el entusiasmo ciego e inmoral de los partidos caen ignominiosamente al golpe de las más exaltadas pasiones”<sup>710</sup>

A esta descripción apocalíptica de las nuevas formas de gobierno corresponde la consabida declaración de recelo ante el pueblo y la declaración de guerra contra todo intento de participación del mismo en política:

“Los pueblos se creen autorizados para rebelarse contra los que mandan, con el mismo derecho con que los que mandan se creen autorizados para rebelarse contra la Iglesia de Dios”<sup>711</sup>

Precisamente por la existencia de esta reacción en cadena, había que agostar la semilla de la subversión educando a los “jóvenes instruidos” que habían de encargarse de gestionar los asuntos eclesiásticos y aplacar de este modo la rebelión del poder civil contra los derechos inalienables de la Iglesia. Dichos jóvenes, los estudiantes de Letras a quienes iba dirigido el *Compendio* de Ferrer, estaban llamados a cumplir una noble misión. Imbuidos del espíritu de verdad que el autor afirmaba haber respetado en todo momento al componer su obra, habrían de salvar a España de nuevos extravíos: “con sus luces y sana instrucción contribuirá a moralizar a los pueblos, al propio tiempo que auxiliará a los gobiernos, a fin de que la autoridad de estos tenga toda la fuerza que necesita para encadenar la revolución, y formar una sociedad pacífica y feliz”<sup>712</sup>. No

---

<sup>709</sup> Ibidem.

<sup>710</sup> Ibid.

<sup>711</sup> Ibid.

<sup>712</sup> Ibid., p. VIII.

obstante, como habrá ocasión de comprobar ahora, la dimensión de aquella rebelión antieclesiástica había adquirido dimensiones excesivamente amplias para poder confiar en soluciones tan sencillas.

La lista de los grandes problemas a los que se enfrentaba la Iglesia católica en España estaba encabezada, como no, por la desamortización o, dicho con sus palabras, “el despojo de los bienes”. Ferrer en esta, como en el resto de cuestiones que trata, se mostraba confiado en la capacidad pontificia para resolver los desencuentros y declaraba que la cuestión estaba pendiente de una “resolución definitiva de su Santidad”.<sup>713</sup> Una vez que el Sumo pontífice tomara una determinación, el problema sólo estaría en la primera etapa de su proceso de resolución. Para que la decisión papal llegara a buen puerto resultaba indispensable la cooperación de la autoridad civil, es decir:

“Faltará saber si el poder temporal católico reconocerá que la posesión de bienes temporales es un derecho esencial de la Iglesia, derecho comunicado por Jesucristo, y ejercido durante catorce o quince siglos, sin que jamás hubiese ocurrido a un Príncipe católico, que una vez ofrecidos a Dios tuviese la autoridad temporal la más mínima inspección sobre ellos”<sup>714</sup>

La última aserción, como ya ha sido mencionado, resultaba del todo inexacta debido a la disponibilidad del *ius protectionis* por parte de los monarcas católicos. Una regalía contra la que, como hará con las demás, Ferrer levantaba su voz sin nombrarla y, tratándose de un experto en derecho eclesiástico, si no lo hacía no podía ser precisamente por desconocimiento. No obstante, su intención en el texto parece estar más cercana a demostrar el modo en que se habían vinculado la desamortización eclesiástica y los mayores males de aquella sociedad. En este sentido, denuncia la total desasistencia a la que habían quedado expuestos el culto y el clero, y el caos social derivados de la venta de los bienes eclesiásticos. No obstante, el clérigo catalán adoptaba una actitud relativamente optimista ante este primer grupo de consecuencias negativas, cuando escribía que “el abandono del culto tiene concausas más elevadas, los individuos del clero, salvando algunos casos particulares, nunca perecerán de miseria, y desorden social no puede ser perpetuo”<sup>715</sup>. Así pues, las consecuencias más nefastas de la desamortización había que buscarlas lejos del mundo religioso, material y político. La más grave secuela de la venta de bienes eclesiásticos, esa “gran catástrofe social”, que a sus ojos era “la horrorosa y general inmoralidad, que cada día hace olvidar más que no solo la doctrina del Evangelio, sino hasta la de la moral natural”.<sup>716</sup>

---

<sup>713</sup> Ibid., p. 178.

<sup>714</sup> Ibid.

<sup>715</sup> Ibidem, p. 179.

<sup>716</sup> Ibidem.

En este punto conviene detener el análisis con el objeto de hacer constar dos elementos centrales de una argumentación clerical en plena fase de renovación doctrinal y estratégica. En primer lugar, a diferencia de los redactores de *El Católico*, el jurisconsulto catalán acepta la existencia de una “moral natural”, aunque la considere ilegítima y muy inferior a la católica. Su postura, por tanto, es el resultado de una cierta evolución en el ideario clerical. En segundo, el tipo de inmoralidad del que se habla, aquel “mal inmenso”, no era producto de la perversidad inherente a los hombres o el resultado de su acción consciente y consecuente, si no que sus causas estaban profundamente arraigadas en el conjunto de valores, instituciones y principios que formaban la matriz político-cultural del cuerpo social moderno. Lo aclara el propio autor:

“Y no intento decir que la inmoralidad se halle arraigada en el corazón de la generalidad de los hombres; sino que está en el sistema del siglo, en las leyes, en los usos, en las costumbres, y en los hábitos; en términos que muchas veces hablaremos y obraremos inmoralmente, sin que se nos ocurra que nuestras palabras y nuestras acciones sean inmorales”<sup>717</sup>

Pasando de nuevo de lo general a lo concreto, Magín Ferrer llama a renglón seguido “inmorales” a los gobiernos del Trienio esparterista. Para ello alude a una de las más intensas polémicas que pudieron seguir los españoles en dicho periodo: la provocada por la Alocución de Gregorio XVI en la que condenó al Gobierno español por las medidas que había adoptado en materia de bienes eclesiásticos. Se aseguraba que el Papa “sólo ha(bía) hablado de los bienes de la Iglesia en España en los términos que constan en la Alocución del 1 de marzo; y todo lenguaje opuesto, o que desvirtúe el de Su Santidad, es un lenguaje inmoral”.<sup>718</sup> El conflicto que se había generado tras la aplicación de las reformas esparteristas se había tratado de resolver con la publicación de obras y tratados en los que se proponían soluciones de compromiso, que no vulnerasen el derecho de propiedad de los compradores, pero que dieran alguna satisfacción al desamortizado. Las obras que habían tratado de defender dichas vías intermedias también eran anatematizadas porque, aunque puede que acreditara la política religiosa progresista ante la razón, “no los justificara delante de Dios que no admite sutilezas, ni explicaciones cavilosas, ni defensas interesadas”.<sup>719</sup> Arremetía en particular contra los autores que habían defendido la devolución de algunos tipos de bienes eclesiásticos específicos, como los pertenecientes al clero secular o los de las monjas. En lugar de repetir los argumentos que contra las leyes de dotación de culto y clero se habían publicado en las páginas de la prensa católica, que compartía, Ferrer aborda la cuestión

---

<sup>717</sup> Ibid.

<sup>718</sup> Ibid.

<sup>719</sup> Ibid., p. 180.

desde una perspectiva más práctica. Es decir, se cuestiona acerca de lo que considera el núcleo práctico de la cuestión:

“Pero, ¿por qué tanto silencio en orden a la falta de cumplimiento de las inmensas obligaciones a que estaban afectos los bienes, que ni pueden ser comprendidos en la dotación de culto y clero, ni son menos sagrados que los que están afectos a la subsistencia de sus ministros?”<sup>720</sup>

La pregunta hacía referencia a los fondos que destinaba la Iglesia, provenientes de la explotación de los bienes expropiados, a la fines como la beneficencia y a la prestación de otros servicios. Tampoco aportaba nada nuevo Ferrer en este punto. Este argumento había sido ya empleado en Cortes para oponerse a las primeras reformas eclesiásticas del periodo constitucional, desde que se quiso reducir el número de clérigos y abolir el diezmo. La gran diferencia al respecto de su uso cuatro décadas después radica en que, como acepta Ferrer, la Iglesia había perdido la batalla de la oposición a las reformas definitivamente. Lo confiesa el dominico al realizar su llamada al apostolado entre las gentes del pueblo llano: “es necesario instruir a la gente sencilla, que se queda tranquila cuando oye de boca de los lobos vestidos de piel de oveja la artificiosa frase, que la *Religión puede subsistir sin los frailes*”<sup>721</sup>. Esa dolorosa derrota “no era otra cosa que el resultado de la alianza de los filósofos y los jansenistas”. Ambos grupos habrían logrado derribar la imagen social del clero regular, el antemural de la Iglesia. Y aunque los primeros eran profundamente criticados por ello, sobre los segundos recaían las condenas más severas, ya que eran considerados “falsos hermanos”.<sup>722</sup>

Sentados estos precedentes, dejando claro contra quien se alza la voz, es en este punto donde el *Compendio* aborda la cuestión central de las relaciones entre la autoridad y la Religión. La *Religión*, y por ella sólo se entiende la católica romana, además de ser considerada fundamento último de la sociedad, viene definida como práctica. Una práctica sometida a unas autoridades “que tienen el derecho de exigir su observancia” y que debe analizarse asimismo “en orden a los deberes de los que la profesan”.<sup>723</sup> Dichos deberes a su vez se encuentran sometidos a la moral religiosa que comprende “la moral natural y revelada”. Pero los derechos están supeditados a “un usurpador cualquiera” en un contexto en el que “falta el ejercicio del derecho fundamental de juzgar y sentenciar sobre la moralidad o inmoralidad de los actos humanos”.<sup>724</sup> Y, por lo que observaba Ferrer, esta era la situación en la que se encontraba la Iglesia en

---

<sup>720</sup> Ibidem, p. 181.

<sup>721</sup> Ibidem, p. 182. La cursiva es mía

<sup>722</sup> Ibid., p. 182.

<sup>723</sup> Ibid.

<sup>724</sup> Ibid.

España desde el momento en que en los “últimos reinados ya la Iglesia no ha tenido libertad para declarar la inmoralidad de actos contrarios al derecho del Evangelio”.<sup>725</sup>

La situación, por tanto, requería responder de una vez por todas a la pregunta central que sobrevuela este planteamiento, es decir: “si el legislador temporal en España debe conformar sus actos con las leyes de Dios y de la Santa Iglesia”.<sup>726</sup> Y para responderla, Ferrer constata el hecho social de que “el Reino de España es exclusivamente católico”, para extraer a renglón seguido una conclusión de tipo político, o sea, “que el poder temporal no solo tiene obligación de serlo, sino que ha declarado formalmente que lo es”.<sup>727</sup> De tal modo, la Iglesia debe recuperar su “libertad para ejercer el derecho de decidir sobre la moralidad o inmoralidad de los actos públicos del poder temporal católico”. Pero la realidad era muy otra. De hecho, el jurisconsulto dominico arremete contra la obligatoriedad de la prestación del juramento de fidelidad al sistema constitucional a cargo de los príncipes de la Iglesia argumentando que “solo debían prestarlo en calidad de Señores temporales los que lo eran, y que fuera de este caso está condenado por el Concilio Lateranense cuarto”.<sup>728</sup> En consecuencia, la Iglesia en España estaba lejos de disfrutar de la libertad que le correspondía según “su divino Fundador quiso que tuviese”, y se enfrentaba a la “usurpación” variopinta, “violenta, o artificiosa, o consuetudinaria”.<sup>729</sup>

Esa usurpación, motor de la inmoralidad desatada que corrompía el reino, encontraba su origen en el modo en que se habían tratado las atribuciones del clero y de la religión durante el periodo constitucional y que había consistido fundamentalmente en desguarecer su tratamiento de todos los privilegios de los que había gozado en los tiempos previos a la revolución:

“Este medio consistió en aplicar a las materias, personas y cosas eclesiásticas y religiosas, los principios, las concesiones, y las medidas políticas y civiles, que resultan de las constituciones, leyes, sistemas, prácticas, y usos establecidos y seguido para las materias puramente políticas y civiles”.<sup>730</sup>

Para ilustrar las consecuencias a las que había llevado dicha confusión de ambas cuestiones se aludía al artículo 2º de la Constitución de 1837, en la que se declaraba la libertad política de imprenta. Tal y como había hecho la crítica clerical desde Cádiz a la libertad de imprenta, dicha libertad ni podía ni debía ampliarse a los asuntos religiosos. En su opinión, reforzada por el contenido de la Encíclica *Mirari Vos* de 1830, los escritos

---

<sup>725</sup> Ibid.

<sup>726</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>727</sup> Ibid.

<sup>728</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>729</sup> Ibid.

<sup>730</sup> Ibid.

legos sobre religión habían supuesto “un veneno” que había que combatir con las armas del poder civil. Las consecuencias prácticas de la circulación de dichas obras habían sido completamente deletéreas:

“Se han confundido las puras y genuinas nociones del Evanlegio con las ideas filosóficas y mundanas de la Civilización: se ha discutido como si fuese materia de opinión, lo que un escritor atinado debía rechazar como error, herejía, impiedad, o lo que realmente fuese: se ha empleado un lenguaje solapado a fuer de buena educación, para combatir errores que deben ser reprobados con el lenguaje sincero, firme y duro, de que nos da ejemplo Jesucristo, los Apóstoles y los Santos Padres; y muchas defensas, brillantes en su conjunto de doctrinas, han sido desvirtuadas por la mezcla de vanas e interminables disputas sobre materias, que no lo son de disputa, sino de sumisión por parte de todo fiel que no se hace rebelde contra la Iglesia”<sup>731</sup>

Así pues, la libre discusión en materia de dogmas era tanto causa como resultado de lo que se consideraba un pacto contra natura entre el Evangelio y la Civilización. Sus amargos frutos incluían “el sistema de libertad y tolerancia para con los que publican, enseñan o adoptan doctrinas erróneas y heréticas”.<sup>732</sup> Dicha tolerancia, en todo caso, debería darse exclusivamente con aquellos que “pertenecen a partidos políticos y hablan de opiniones políticas”. Esa restricción tenía su razón de ser en un hecho fundamental que permite enlazar esta renovada petición de la censura eclesiástica con la cuestión de la secularización.

Y es que el fenómeno que más preocupaba al fraile catalán era sin duda que “la tolerancia ha llegado a confundirse con la indiferencia religiosa”.<sup>733</sup> La primera se entiende en términos estrictamente católicos y por ello se afirma que la “tolerancia evangélica consiste en sufrir con resignación y paciencia las persecuciones, los destierros y la muerte”<sup>734</sup>. Una definición que nada tiene que ver con la tolerancia civil exigida por los librecultistas. Sin embargo, el enemigo acechaba y, aunque según creía este clérigo “por ahora son pocos los que hacen alianza de la luz con las tinieblas, y la paz de Cristo con Belial”, su número era aún muy reducido pero estaba creciendo. Sobre todo desde el momento en que “los Senadores y los Diputados son inviolables por sus opiniones y votos en el ejercicio de su encargo”.<sup>735</sup> Dicha protección había permitido que algunos de ellos dieran “opiniones religiosas, capaces de trastornar la legislación eclesiástica” y, por dicho motivo, habían dado la oportunidad de que ciertos escritores públicos hubiesen “vertido

---

<sup>731</sup> Ibidem, p. 185-186.

<sup>732</sup> Ibid., p. 186.

<sup>733</sup> Ibidem. Este fue el primero de los tipos de “indiferencia” al que hacía referencia Lammenais en su *Essai sur l'indifférence* de 1830 y que se asociaba con un cierto “ateísmo”. Los otros dos coincidían, según el abate francés, con las actitudes de los “deístas” y las de los “protestantes”. Véase Bernard REARDON, *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.66-71.

<sup>734</sup> Ibid.

<sup>735</sup> Ibid.

doctrinas impías”<sup>736</sup> en sus artículos como las que criticaban las celebraciones católicas que excedían en pompa exterior o la falta de vocaciones. En este último punto, tratado a menudo por toda la prensa, y no sólo la anticlerical, Ferrer ahonda en las opiniones que se estaban difundiendo. Hace referencia, por ejemplo, al hecho de que se tratara la escasa incorporación de nuevos clérigos con el mismo tono con el que se hubiese discurrido al plantear la situación de “un cualquier estado secular”. De este modo, algunos autores estaban convencidos, y así lo hacían constar, de que una “la Iglesia pobre de bienes no ofrecerá ventajas temporales para compensar los inmensos gastos que supone se han de hacer antes de llegar al ministerio”.<sup>737</sup> Ferrer, además de negar que dicho desembolso hubiera existido jamás para entrar a formar parte del clero regular, minimizaba su posible impacto en el caso del clero secular afirmando que muchos hombres eminentes habían tomado los hábitos “sin que se hubiesen visto precisados a contraer deudas”.<sup>738</sup>

Un aspecto fundamental en esta filípica contra el orden moderno se encontraba en la condena fulminante que se lanzaba contra aquellos que se habían encargado de analizar la conducta política del clero. En su opinión, resultaba extramadamente violento el empleo por parte de los políticos y los periodistas liberales de un concepto como el de “partido católico”, puesto que en él se incluían sin distinción a todos los creyentes. El problema que se derivaba de “llamar partido católico a la sociedad de los verdaderos fieles”<sup>739</sup> venía del uso partidista que se daba a dicha expresión. Ferrer consideraba que no estaba prohibido, en un sentido estrictamente canónico, que los clérigos tuvieran y expresaran sus propias ideas políticas. No obstante, consideraba impropio de los ministros de la Iglesia que adoptaran un compromiso partidista y que tomaran parte activa ya que:

“Las leyes del Evangelio y de la sana moral reprobarán la conducta del que obra activamente para arraigar en el pueblo el espíritu de partido, de insubordinación, de independencia, de exámen, de discusión y de censura, así como las intrigas, los artificios y los manejos desleales para derribar a unos y elevar a otros”<sup>740</sup>

Pero dicho veto no sólo afectaba a los miembros ordenados de la comunidad eclesial sino que se hacía extensible a todos los ciudadanos con capacidad de influir en la opinión pública. Esta determinación venía dada del rechazo que Ferrer sentía por un sistema político basado en la soberanía nacional, en que precisamente la expresión de la

---

<sup>736</sup> Ibidem, p. 187.

<sup>737</sup> Ibid.

<sup>738</sup> Ibid.

<sup>739</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>740</sup> Ibid.



opinión constituía uno de sus principales cimientos. De hecho, consideraba erróneo que todos los individuos tuvieran derecho a juzgar los actos de “sus comitentes o funcionarios públicos”. Para demostrarlo, y hablando exclusivamente del clero, sentaba tres tesis:

“1. Que los ministros de la Religión pueden sujetarse pasivamente a toda constitución fundada sobre la base de la soberanía nacional clara o paliada. 2. Que siendo la soberanía nacional no solo un error del cual dimanaban los errores prácticos destructores de la moral, de la Religión y de todo orden social, sino también un absurdo el más extravagante, que solo puede entrar en la cabeza de los que están faltos hasta de sentido común, y mil veces condenado con sus consecuencias por la Iglesia, ningún ministro de la Iglesia puede lícitamente tomar parte activa, ni cooperar a su apoyo ni a ninguna de sus consecuencias. 3. Que no es lícito a los ministros de la Religión invocar ni tomar parte activa en favor de las libertades que derivan de la soberanía nacional, condenadas por la Iglesia, aun cuando quiera suponerseles concedidas o consentidas por la Corona”<sup>741</sup>

He aquí la doctrina política del clero antiliberal sustanciada en una síntesis con vocación de futuro, ya que 20 años más tarde se convertiría en doctrina oficial de la Iglesia a través del *Syllabus* de Pío IX. Sobre la primera tesis, la que afirma que el catolicismo es compatible con todos los regímenes político-jurídicos, ya se han realizado algunas consideraciones en capítulos anteriores. La segunda, fue mil veces repetida en todas las refutaciones del régimen constitucional que habían realizado los clericales desde los primeros pasos de su implantación. Ahora bien, la tercera contiene un elemento de novedad que entra aparentemente en contradicción con el primero. Es decir, ¿en qué condiciones había de quedar el clero bajo un sistema político en que se le vetaba toda participación? ¿Hasta qué punto cabía esperar fidelidad a las instituciones representativas y lealtad a sus dictados y principios, por parte de unas instituciones religiosas cuyos representantes y propagandistas las consideraban tan execrables que ni tan siquiera el beneplácito del monarca podía hacerles ganar un mínimo de respetabilidad? Las respuestas a dichas preguntas fueron variando con el tiempo. Su respuesta definitiva, al menos en el periodo que abarca esta investigación, sería el *Non expedit* de León XIII. Es decir, la constante llamada al abstencionismo católico en las elecciones por parte de la Curia y de las altas jerarquías de la Iglesia. Aunque, como se tendrá ocasión de ver, dicha actitud no implicaba una absoluta inhibición política por parte de los fieles católicos, ni tampoco su puesta en práctica se mantuvo del mismo modo en todos los países de mayoría católica.

Con todo, Magin Ferrer estaba bastante más preocupado de demoler todo vestigio de legitimidad del orden liberal que de proponer fórmulas de convivencia con él. Las relaciones del clero católico con el poder temporal se habían deteriorado paulatina e irreversiblemente desde que éste había asumido parte del programa liberal. En este

---

<sup>741</sup> Ibid.

sentido, y en los términos en los que está planteado este estudio, habría sido el liberalismo el que habría hecho crecer el anticlericalismo. Dicho con sus palabras, el poder temporal al legislar “contra los principios que acabo de enunciar”, las tres tesis antes enunciadas, “ha encendido más el odio con que los enemigos de la Iglesia han mirado al clero en su generalidad inocente”.<sup>742</sup> La salvedad última, una vez más, pretende salvar de la acusación de colaboración con el carlismo que seguía pesando sobre el clero en la España de los años 1840. Pero, además, la política religiosa liberal había conseguido lo que en su opinión causaba mayores daños a los propósitos del clericalismo ya que “le ha(bí)an quitado la justa influencia que debe tener hasta en los negocios políticos”. Y aquí, evidentemente, Ferrer debe hacer una aclaración para no anular la validez de la tercera de sus tesis y por ello subraya que la acción política del clero debe darse “en los justos términos que la Iglesia nunca ha reprobado”<sup>743</sup>.

Ahora bien, ¿cuáles eran esos “justos términos” a los que aludía el dominico? Pues en este punto Ferrer echa la vista atrás, al Medievo y aclara, “recuérdese como se mezclaban los Concilios de Toledo”. El autor no se para a juzgar cuál había sido el carácter de los dictámenes emitidos por los Concilios, ni tampoco a delimitar la legitimidad de los mismos, sino que recurría a la imagen de la influencia bonancible, en principio más moral que política, de los curas de aldea de la Castilla medieval reclamándola para el siglo XIX:

“Y por lo que toca a los negocios particulares de pueblos y familias, ahí está la conducta de la generalidad de los Párrocos, que con sus consejos, efecto de su celo pastoral, y no de un oficio lucrativo que tenga interés en embrollar las cosas, contribuían más que nadie a la felicidad y la concordia del pueblo en común, y a la de sus feligreses en particular”<sup>744</sup>

Sin embargo, los distintos gobiernos españoles habían forzado a los curas a ejecutar funciones muy alejadas de sus competencias como la de ser “despiadados exactores de la Real Hacienda”, forzándoles contra su voluntad y “obligándoles hasta con penas” a realizar tareas de este tipo. Ahora bien, la desdicha de los clérigos había sido consecuencia natural de la antedicha usurpación de funciones que teóricamente había perpetrado el Estado contra la Iglesia:

“Todo el mal ha consistido en que siendo la autoridad eclesiástica el solo juez legítimo para decidir en qué casos y en qué negocios temporales pueden ingerirse los ministros de la Religión, el poder del siglo ha usurpado ese derecho a la Iglesia, y muchas veces ha dado a los eclesiásticos una influencia política perjudicial a la Iglesia y al Estado, y ha negado a todos la legítima influencia que son llamados a ejercer por institución divina sobre la moralidad de los actos políticos”<sup>745</sup>

---

<sup>742</sup> Ibidem, p. 189-190.

<sup>743</sup> Ibidem, p. 190

<sup>744</sup> Ibidem, p. 191.

<sup>745</sup> Ibid.

Esta evolución de los hechos, y lo que Ferrer consideraba su triste corolario, le obligaban a replantearse la tercera de sus tesis y a formularse preguntas que no admitían respuestas sencillas. De sus respuestas, de hecho, dependía la estrategia que había de seguir la Iglesia frente a un Estado que le estaba comiendo terreno a pasos agigantados y que la reducía a la dependencia. Era necesario saber si, hasta qué punto y bajo qué circunstancias:

“¿Conviene al decoro y a la misión de los ministros de la Religión, y la Religión misma considerada en el corazón de los españoles que la profesan, que los eclesiásticos tomen parte en las elecciones, y en los cuerpos que se llaman colegisladores, atendiendo no solo a la parte legal del sistema representativo, sino también a las prácticas, bajo las cuales se dice que se observan las leyes políticas sobre la materia?”<sup>746</sup>

Dicha era la duda mayúscula a la que debían responder el clero y los católicos españoles en el contexto de una sociedad política en constante evolución, y en la que las inmunidades eclesiásticas que aún se conservaban corrían grave riesgo de desaparecer. Por lo tanto, había que partir de un criterio inmutable que orientara la acción civil del clero. En su respuesta es donde más claramente se puede comprobar el carácter conflictivo, poliédrico y complejo que adquirirían las diversas obligaciones que debían satisfacer los eclesiásticos en el orden liberal. Acorde a los principios rectores del mismo no existía contradicción alguna entre las condiciones de clérigo y ciudadano: “Dícese que los eclesiásticos por ser tales no pierden la calidad de ciudadano, y de consiguiente pueden ejercer todos los derechos de tal”. Concluyendo tajantemente: “que pueden según el derecho político, no hay duda”.<sup>747</sup> Pero, como corresponde hacer a un canonista, se enfrenta a la duda que estribaba en la ortodoxia de la elección en función del derecho propio que rige al clero católico, es decir que para Ferrer, en esta cuestión, “la dificultad est(aba) en si pueden según las leyes de la Iglesia.”<sup>748</sup> Con ello se afirma que la guía de las actividades políticas de los eclesiásticos no debía ser en ningún caso las leyes civiles, sino las canónicas.

Al emprender el análisis de la cuestión son dos las variables fundamentales que lo condicionan. Por un lado está la naturaleza concreta de la elecciones, como forma privilegiada de participación política. La opinión de Ferrer sobre los sufragios no puede ser más negativa. Las votaciones están infectadas del espíritu del partidismo que tanto rechazo provocaba entre los clericales: “Es público y notorio lo que sucede en las

---

<sup>746</sup> Ibid.

<sup>747</sup> Ibid.

<sup>748</sup> Ibid.

elecciones: intrigas, cohechos, sobornos, violencias, farsa, engaños, todo se pone en su movimiento para hacer triunfar cada cual a su respectivo partido”<sup>749</sup> Pero, al margen de la nula legitimidad que se reconoce a los procesos electorales, existe una segunda objeción que entronca más directamente con el discurso clericalizante que representa el *Compendio*. El eclesiástico que participa “en el acto de las elecciones se despoja en cierto modo de su carácter, y queda con el solo derecho de igual entre sus iguales”. Es decir, al aceptar activamente las reglas del sistema representativo y ejercer sus derechos, los clérigos pierden todo rastro de sus privilegios. Y sobre todo, quedan desprovistos del poder de influencia al que ya se ha hecho referencia con anterioridad. Para el dominico lo que ocurre realmente es que “confundiéndose con la turba se va perdiendo la verdadera influencia, muy conforme con las leyes del Evangelio y con los Cánones, que los ministros de la Religión pueden ejercer en actos políticos”.<sup>750</sup> Así pues, se produce una situación irregular, ya que al cura sus feligreses normalmente “no le miran como un ciudadano para que vaya a dar su voto al partido cuyo triunfo desea”. Su misión es otra y los medios para cumplirla también deben serlo. La influencia en la política debe darse a través del adoctrinamiento moral de los votantes creyentes, mediante la manipulación clerical de los ciudadanos católicos, por el que cualquier párroco debe ejercer entre los fieles como un “maestro y doctor en orden a la moralidad de los actos, para que les aconseje las personas a las cuales podrían elegir con seguridad de conciencia”<sup>751</sup>. Nada se dice aquí de los cánones ni de las Escrituras, si no del poder efectivo y legítimo que debía ejercer el clero sobre la voluntad general en los procesos de formación de los cuerpos legislativos y ejecutivos. Una herramienta esta de la influencia moral, esta asesoría electoral en clave católica, que ya estaba siendo utilizada discrecionalmente en diversas áreas del orbe católico.

Junto a estas advertencias, Ferrer ofrecía otro interesante conjunto de reflexiones que aclaran suficientemente la visión del sistema representativo que defendía la publicística clerical. Resultan particularmente ilustrativas sus opiniones respecto a la participación de los obispos en las cámaras parlamentarias de acuerdo a lo dispuesto en el capítulo VII de la Constitución de 1837. Ferrer realiza tres recomendaciones al respecto:

“1. Que si el soberano desea el verdadero bien del Reino, no debe llamar a uno o algunos obispos en particular, tal vez con el fin de que apoyen sus miras, que pueden no ser las mejores; sino al Episcopado en cuerpo, dejándole discutir libremente, y sin el concurso de seglares. 2. Que mucho menos debe llamar a eclesiásticos que no sean obispos 3. Que está expuesto a gravísimos inconvenientes, y sobre todo al indecoro de

---

<sup>749</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>750</sup> Ibid.

<sup>751</sup> Ibid.

la dignidad episcopal, el que los obispos tengan parte en las reuniones políticas, en las que no se les reconoce más derecho que el que tienen los demás miembros”<sup>752</sup>

Antes de entrar a valorar estas propuestas se debe recordar que en el momento en que vio la luz primera edición del *Compendio* los moderados ya habían comenzado los trabajos de reforma de la Constitución. En cuanto al contenido de las propuestas cabe indicar que son una nueva afirmación, en este caso realizada en términos más explícitos y concretos, del deseo clerical de conservar una cota de poder político corporativo y privilegiado en el seno de las instituciones parlamentarias. Nunca antes se había demandado la creación de un cuerpo legislativo exclusivamente episcopal. La idea del dominico, como resulta evidente, iba en contra del principio de indivisibilidad de la representación parlamentaria y carecía absolutamente de base jurídica. No en vano, el objetivo era barrenar una Constitución “fundada sobre el espíritu de soberanía nacional condenado por la Iglesia”<sup>753</sup>. Por lo tanto, el proyecto consistía en llegar a un acuerdo con los sectores más clericales del moderantismo para articular un sistema de representación parlamentaria trufado de incoherentes mecanismos de intervención corporativa. Es decir, vaciar de sentido el sistema parlamentario para dar pie a la formación de un régimen constitucional clericalizado, en que los obispos estuvieran al margen y por encima de los diputados.

Todo ello para evitar la denostada confusión de las materias políticas con las religiosas. Según Magín Ferrer la participación clerical en las Cortes no había tenido los buenos resultados que creían algunos de sus contemporáneos y correligionarios. Al contrario, en el terreno práctico había resultado inútil para la causa eclesial:

“Ni Dios es honrado en los templos con los discursos pronunciados en las Cortes, ni los pecadores se convierten en tales discursos, ni los ministros del Santuario se manienten con discursos, ni la lámpara del Santísimo arde con discursos”<sup>754</sup>

Aparte de inútil, la puesta en discusión de materias religiosas por parte del Parlamento había sido también perniciosa. En tanto que propios de la Iglesia, los asuntos religiosos y eclesiásticos sólo podían ser motivo de disputa y eventual reforma a partir de la iniciativa propia de las autoridades espirituales. Esta nueva afirmación de independencia clerical y de subordinación de los legos en esta cuestión se realiza en términos rotundos:

“Reflexiónese asimismo si el entablar discusiones sobre materias eclesiásticas con los que tienen la obligación de aprender y obedecer, no el derecho de enseñar y mandar, es en cierto modo cooperar a la secularización de los derechos exclusivos de la Iglesia. Y finalmente, tomar parte activa en favor de un punto secundario fundado sobre leyes

---

<sup>752</sup> Ibid.

<sup>753</sup> Ibid.

<sup>754</sup> Ibidem, p. 193.

dictadas por autoridad incompetente, es arraigar el mal fundamental y origen de todos los demás males, cual es dar por supuesto que el poder temporal tiene derecho de dictar leyes sobre materias exclusivas del derecho de la Iglesia”<sup>755</sup>

Tras casi medio siglo de reformas eclesiásticas, las resistencias clericales a las mismas no cejaban y, lejos de apaciguarse, sus portavoces reelaboraban y difundían su ideario en obras que, como los manuales de Historia del Derecho Canónico, estaban destinadas a convertirse en instrumentos privilegiados de formación de las nuevas generaciones de religiosos y sacerdotes. Tras el rechazo a las reformas expresado en términos jurisdiccionales, junto a la condena moral y a la impugnación ideológica, subyacía una enorme desconfianza frente al Parlamento que se expresaba en términos tan crudos como: “Admítase este principio: con el mismo derecho que reconoce hoy en el poder temporal para asalarar el culto y clero, le quitará mañana el salario”.<sup>756</sup> Al mismo tiempo, las Cortes se habían convertido en una peligrosa caja de resonancia de propuestas e ideas directamente opuestas a las normas y los dogmas católicos. Lo que mayor inquietud provocaba, de hecho, es que esto hubiera sucedido sin la correspondiente admonición o reprobación. Esa “libertad de hablar” le resultaba particularmente insidiosa al dominico cuando quien la utilizaba eran diputados que contrariaban las enseñanzas de la Iglesia sin que “nadie les ha(ya) recordado las excomuniones en el caso de persistir contumaces”<sup>757</sup>. Una libertad que además era contagiosa y “había pasado a las redacciones de los periódicos”. Y no sólo a las de los periódicos impíos, sino que también había llegado a guiar la pluma de algunos “escritores religiosos que se jactan de tolerancia, y en unos es indiferencia, y en otros puede ser cooperación a la libertad de conciencia”<sup>758</sup>. El segundo de los casos se daba, casi siempre, de forma involuntaria. Esto es, en el momento en que al debatir con ellos los clérigos aceptaban, equivocada e implícitamente, que los escritores legos pudieran tratar materias eclesiásticas, se dañaban los intereses de la Iglesia. Se estaba propiciando que llegara el “triunfo de la impiedad, cual es el de hacer de la Religión de Jesucristo un ramo de la administración temporal”<sup>759</sup>. De este modo se culpabilizaba al sistema liberal y a los clérigos incautos de todos los males que padecía la Iglesia en España.

La supuesta inmoralidad de las elites dirigentes y usurpadoras de la autoridad eclesiástica había degenerado en la extensión de aquella plaga que se extendía por el suelo patrio: el indeferentismo religioso. La corrupción de las costumbres y la pérdida de

---

<sup>755</sup> Ibid.

<sup>756</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>757</sup> Ibid.

<sup>758</sup> Ibid.

<sup>759</sup> Ibid.

todo sentido trascendente por parte de la ciudadanía eran el fruto de las nuevas usurpaciones. Así lo pensaba el fraile catalán y, empleando su habitual tono catastrofista, responde así al animar a sus lectores a valorar los resultados de las políticas religiosas liberales sobre el pueblo:

“Veremos que las prácticas, usos, costumbres, proyectos realizados, adoptados por el progreso de las luces, que no es más que un ateísmo disfrazado, ha impreso en las masas la más deplorable indiferencia en orden a la suerte que nos espera después de la muerte”<sup>760</sup>

Ahora bien, tampoco las clases superiores se veían liberadas de sus maléficas consecuencias y entre ellas cundía cada vez más el tipo de religiosidad afectada e hipócrita, tanta veces critica por los anticlericales, que caracterizaba el puritanismo católico patrio:

“Así como en muchas personas bien educadas la estúpida creencia de que cumplen con lo que Dios manda oyendo una misa por la mañana con un libro lujosamente encuadernado en la mano, y preparándose para pasar la tarde en bailes y espectáculos.”<sup>761</sup>

Esta disolución de costumbres venía siendo denunciada por los moralistas católicos de diversas diócesis desde hacía tiempo y se identificaban con el progresivo aumento entre el pueblo de los divorcios, del hábito del juego y de la frecuentación de tabernas o burdeles.<sup>762</sup> Pero rara vez en España se había vinculado de un modo tan directo con la actividad legislativa de los gobiernos. Las acusaciones ganaron concreción y se recurría a la participación del ejecutivo en el proyecto de los más acérrimos enemigos de la iglesia católica para explicar la lamentable situación religiosa de España:

“¿Se cree que no es el plan combinado de filósofos y jansenistas para destruir la Iglesia de Jesucristo, el derribo de los templos a medida que se establece un café en cada calle de las poblaciones, a más de otros establecimientos y casas de corrupción, y los obstáculos que se ponen al estado eclesiástico y la prohibición de corporaciones religiosas, a medida que se protege a toda suerte de sociedades que hagan olvidar los deberes del hombre racional, y lo arrastren a todos los actos brutales de una vida materialmente filosófica?”<sup>763</sup>

Aunque recurriendo a la teoría conspirativa, tan cara a la panfletística reaccionaria y clerical, se puede afirmar que Ferrer acertaba de pleno al individuar los nuevos competidores que le estaban saliendo a la Iglesia, otrora reina y señora del ocio organizado de los españoles. En lugar de al templo o a las procesiones, a mediados del

---

<sup>760</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>761</sup> Ibid.

<sup>762</sup> Algo similar sucedía desde el final de la década de 1830 en Lugano y en todo el cantón Ticino. En este cantón suizo de lengua italiana el alto clero y algunos propagandistas católicos compartían similares inquietudes. Véase Fabrizio PANZERA, *Società religiosa e società civile nel Ticino del primo Ottocento. Le origini del movimento cattolico nel Cantone Ticino (1798-1855)*, Cappelli Editore, Bologna, 1989, p. 120-159.

<sup>763</sup> Magín FERRER, *Op. cit.*, p. 195.

siglo XIX muchos habitantes de las ciudades españolas grandes y medianas comenzaban a acudir a centros cívicos, cafés, círculos republicanos y ateneos. Esta red de locales había experimentado un notable crecimiento durante el Trienio esparterista y entraba en pugna directa con las actividades y los centros controlados por la Iglesia. Por otra parte, para entender el proceso de secularización hispano, como se ha hecho al estudiar otros casos, resulta muy conveniente fijar la atención en la percepción que los clérigos y los obispos tuvieron de esta proliferación de centros de ocio y de cultura que escapaban del control eclesial. Su existencia y la influencia de los valores que inspiraban las actividades que en ellas se desarrollaban, siempre difícil de medir con precisión, tuvieron un peso determinante en la clericalización, multiplicación y dogmatización de las iniciativas católicas. Como ha señalado repetidamente la historiografía europea y norteamericana, la lucha por disciplinar a las clases medias en los valores y principios liberales se estableció no sólo en términos ideológicos, políticos y socioculturales, sino también pedagógicos, lúdicos y festivos. Esto se aleja bastante de afirmar, como hacía Ferrer, de que el objetivo final de los gobiernos y de los partidos fuera desterrar absolutamente la influencia del clero sobre las mismas puesto que, como se verá más abajo, eran objetivos compatibles.

Otro campo privilegiado de observación para constatar los avances de la secularización en la sociedad es el de la educación pública. Así lo ratifica el *Compendio* y son los mismos actores sociales y las mismas ideas nocivas los responsables del recorte del poder clerical también en este sector. En este caso también se obra con ingenua irresponsabilidad. Ya que eran la “ceguera” de los educadores y “su apoyo a los nuevos sistemas de instrucción importados del extranjero, como todo lo malo, sin saber persuadirse, ni aun sospechar, que en estos sistemas está encerrado el diabólico plan de borrar del corazón de los hombres toda idea de sociedad doméstica”<sup>764</sup>. Por consiguiente, había sido la “materialización” de los contenidos educativos, cuyo rechazo se expresa en términos xenófobos, lo que estaba provocando la ruina de las familias, la crisis final de su concepción tradicional. Pero no sólo, porque el resultado potencial de la educación de las nuevas generaciones en los valores ilustrados debía “llegar al término fatal de una sociedad de cosmopolitas, que no reconozcan otros deberes que los del instinto sensual”<sup>765</sup>. Fuera como fuesen aquellos “cosmopolitas”, al fraile las reformas educativas le parecían embarcar al país aún más en una deriva de final muy incierto, lógico resultado del descuido y de la ausencia del control clerical sobre la enseñanza. No obstante, Ferrer avisaba a las autoridades civiles del enorme ascendiente que estaba alcanzando la

---

<sup>764</sup> Ibidem, p 195-196.

<sup>765</sup> Ibidem, p. 196.



prensa como medio de información y como proveedora de contenidos educativos envenenados sin que se ejerciera sobre ella un control ni siquiera lejanamente parecido a las restricciones impuestas a los profesores:

“Que el ver la innumerable multitud de leyes, de reglamentos, de exigencias, de trabas, de garantías exigidas por el poder temporal, sin contar con la autoridad eclesiástica, para los maestros de escuela; al paso que los periodistas, oficio que exige en cierto modo una ciencia universal y una severidad de costumbres a toda prueba; oficio que cuando es desempeñado por hombres de malas doctrinas da la instrucción más depravada a la sociedad general de niños, jóvenes y ancianos; oficio en cuyas manos estaría la suerte hasta de la Religión verdadera, si esta fuese obra de hombres; ni la autoridad pública los sujeta a exámen, ni la ley exige de ellos garantías de edad, de años de estudio, de ciencia, de moralidad, ni de honor siquiera, contentándose con exigirles un depósito de dinero?”<sup>766</sup>

Cabe decir que, al menos en este sentido, la audacia argumentativa del dominico no era despreciable y que, en efecto, gran parte de los textos escritos a los que tenían acceso el común de los españoles no eran los manuales escolares sino la prensa. Al analizar su influencia de forma paralela al de la ejercida de los educadores públicos, el discurso clerical se estaba enriqueciendo y superaba, en cualquier modo, las archiconocidas condenas a la prensa como un mal en sí misma. Seguirían considerándola así pero, al menos en esta ocasión, se le añadía un plus de perversidad por ser un sustituto ilegítimo de la educación regulada por el Estado. No obstante, siguiendo con la crítica a una moderna pedagogía que apenas sí había hecho aparición en el solar hispano, el autor cuestionaba la eficacia ética y la capacidad moralizante de la misma sobre los niños y jóvenes españoles:

“Véase si en la generalidad de los niños hay el mismo candor, la misma sencillez, el mismo afecto a la sociedad doméstica; y si hay en los jóvenes la misma moralidad, los mismos sentimientos de un religioso y filial temor para neutralizar los deslices de la juventud”<sup>767</sup>

Lo mismo hace con los costes económicos que hacía pesar el nuevo sistema sobre las familias:

“Véase si se han disminuido los gastos de los padres para dar instrucción a sus hijos, empezando por la primaria; y si aquellos han adquirido otra ventaja que la perjudicial de poder desembarazarse de estos para no tenerlos en casa.”<sup>768</sup>

Para acabar insinuando que, no sólo era desmoralizante y cara, sino que además era incapaz de mejorar la formación de los alumnos en comparación con los sistemas docentes tradicionales:

---

<sup>766</sup> Ibid.

<sup>767</sup> Ibid.

<sup>768</sup> Ibid.

“Véase si la general de los alumnos lee mejor que antes, si escribe mejor que antes, si resuelve los problemas de la aritmética con más facilidad que antes; en una palabra, si sabe mejor que antes cualquiera de los ramos a que se dedicaba la niñez y la juventud”<sup>769</sup>

Reflexiones muy similares a estas había publicado Jaime Balmes en 1847 en una serie de cinco artículos del diario “El Pensamiento”. En ellos una llamada de atención a los responsables civiles y eclesiásticos para que sus políticas no desenterraran antiguas querellas entre el Estado y la Iglesia.<sup>770</sup> Para poner coto a tanto despropósito, lo que Ferrer exigía era poner fin a la usurpación de las facultades eclesiales que estaban perpetrando los representantes del poder civil asegurando que aquellos eran “males que sólo puede remediarse volviéndose a colocar las respectivas autoridades espirituales en el grado en que las puso su divino Fundador, y cumpliendo el poder temporal católico los deberes que le impone la ley de Dios y de la Iglesia”<sup>771</sup>. Es decir, poniendo en práctica el sistema teocrático que había defendido en las páginas de su *Compendio*. Para ello sería necesario, en primer lugar, aceptar la validez de sus propuestas que estaban “sacadas del texto y del contexto del Evangelio, de la tradición, de los Cánones, y de las cartas de los Príncipes que fueron católicos en toda la extensión de esta palabra”<sup>772</sup>. Ahora bien, habida cuenta del momento en que se estaban efectuando resultaba imperativa, cuando menos, una declaración preventiva de viabilidad política que saliera al paso de las potenciales acusaciones de teocracia. En este caso Ferrer recurre a una variante historicista al afirmar:

“Por otra parte, el decir que esta doctrina deprime la autoridad del Soberano temporal podría alucinar los espíritus en tiempos del Carlos III, cuando no era conocida la perfidia de los filósofos y la hipocresía de los jansenistas. Mas en la época actual el Príncipe que se deja alucinar con capciosos argumentos sólo a sí mismo deberá echar la culpa de su ceguera”<sup>773</sup>

Con el objetivo de actualizar su planteamiento y ponerlo en relación con la actualidad política del momento, el dominico acepta que las regalías fueran ejercidas por los propios gobiernos, por delegación de los monarcas. Eso sí, siempre y cuando concurrieran dos circunstancias. La primera sería “que al Monarca católico le falt(ase) la firmeza necesaria o la voluntad decidida de obrar como tal”, y la segunda consistiría en

---

<sup>769</sup> Ibidem, 197.

<sup>770</sup> En referencia al nuevo plan de estudios universitario presentado por Pedro Pidal, el publicista catalán comentaba: “¿Qué resulta de las consideraciones que preceden? Una cosa bien triste: y es que asoma en España el monopolio universitario, la funesta lucha entre la Iglesia y el Estado; medítelo el Gobierno; medítelo el clero; medítelo los obispos; y precávase a tiempo una discordia semejante a la que destruye el vecino reino”, en *Obras completas*, Tomo VII, BAC, Madrid, 1964, p. 371. Citado en Angel BENITO Y DURÁN, “La libertad de enseñanza en la España del siglo XIX”, Conferencia leída en la apertura del Tercer congreso nacional de la Federación Española de religiosos de la enseñanza, Cosmos, Valencia, 1960, p. 7-19, p. 17.

<sup>771</sup> Ibid.

<sup>772</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>773</sup> Ibidem, p. 204-205.

que al efectuarse esa traslación de responsabilidades y de funciones, el “Gobierno se h(ici)era responsable de los deberes del Monarca, así como acepta(se) sus privilegios”<sup>774</sup>. Aunque, como buen católico y monárquico español, se decantaba por el Rey, porque su persona es la garantía viva de la “estabilidad” de la que deben gozar los acuerdos entre ambas potestades. En segundo lugar Ferrer declara que prefería al rey porque, como indica el refranero, “la experiencia dice más que lo que podría decir un tomo de racionios”. La apelación a la autoridad regia como fundamento de un sistema político bien ordenado bien puede servir para cerrar el análisis del *Compendio* de Magín Ferrer. El programa que presentó el fraile catalán tuvo un cierto seguimiento a juzgar las posturas que adoptaron los clericales de cara a la resolución del conflicto Iglesia-Estado a través de la firma del Concordato con la Santa Sede. Sus ideas eran, en parte o en su conjunto, compartidas por una buena parte de la jerarquía eclesial hispana que había visto drásticamente disminuidas sus competencias y sus recursos materiales y humanos en un periodo relativamente corto de tiempo.

Con todo, el cambio de aires que produjo la subida al poder de los moderados dio lugar a la correspondiente alteración en la actitud de la jerarquía eclesiástica. Una vez que se suspendieron las ventas de bienes nacionales, que se le atribuyeron importantes prerrogativas al clero en terrenos tan caros a él como la educación y la censura previa de la prensa, se empezó a hablar un lenguaje distinto. En ese cambio de postura y de discurso tuvo también una gran repercusión la apertura de negociaciones diplomáticas con Roma. El gobierno Narváez, junto a la redacción y aprobación de leyes de primer rango como lo sería el primer Código Penal vigente en España, dedicó grandes esfuerzos a restablecer la normalidad en las relaciones con la Santa Sede. Fiel reflejo de los nuevos tiempos que corrían en las relaciones entre ambos poderes sería el discurso leído por Manuel Joaquín Tarancón y Morón, consagrado obispo de Córdoba en el complejísimo año de 1848 en Madrid.

El nuevo obispo partía de una concepción del oficio de eclesiástico bastante alejada de la que defendía Ferrer:

“Los principales deberes del Clero católico son estudiar y meditar incesantemente los dogmas y la moral del cristianismo, enseñar uno y otro con celo y eficacia a los fieles, dispensarles a todas horas los auxilios de la Religión, dirigirlos con consejos paternales, consolarlos en sus aflicciones, mantenerlos en paz y tranquilidad, y conducirlos con acierto y con el *uso discreto* de la autoridad en todas las vicisitudes de la vida por el camino de la virtud hasta obtener en la gloria el fin dichoso apra que hemos sido criados”<sup>775</sup>

---

<sup>774</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>775</sup> Carta pastoral que el Eexcmo. Sr. don Manuel Joaquín Tarancón y Morón, obispo de Córdoba, dirige al Clero y pueblo de su Diócesis en el día de sus consagración 9 de enero de 1848. ASV, parte Moderna, AN Madrid caja 332, ff. 177-189. El subrayado es mío.

Quizás sea ese “uso discreto de la autoridad” lo que más distinguía la visión que proponía en su misión como ministro de la Iglesia. De hecho, el contenido de su *Pastoral* tiene un contenido distinto a las propuestas clericales al uso. En primer lugar, porque Tarancón habla en un lenguaje cargado de un sentido evangélico nada despreciable, haciendo constante alusión a las virtudes de aquella “religión tolerante” de la que hablaban jansenistas y católicos liberales. En segundo, porque lejos de condenarla, consideraba que la cultura moderna era precisamente el correlato actual de una tradición católica que la ha alimentado y a la que ha servido como base:

“La benéfica influencia de nuestra sacrosanta Religión en la cultura y prosperidad de las naciones, y en recomendar eficazmente por do quiera el espíritu de caridad, de unión, de dulzura y de racional tolerancia, que por todas partes se observa en las sagradas letras”<sup>776</sup>

Es a los eclesiásticos, por tanto, a los que toca transmitir esos principios de conciliación. Al clero corresponde desempeñar la tarea de aplacar los ánimos encendidos de los creyentes, particularmente en los tiempos en que “sobrevienen las revoluciones o las reacciones más o menos violentas o estrepitosas”.<sup>777</sup> Esas “sagradas obligaciones”, obligan al clero a adecuarse y a actuar siempre dentro de los “límites de sus atribuciones, demostrando prácticamente que sus individuos son a un tiempo padres, maestros, pacificadores y consuelo de los pueblos”<sup>778</sup>. Esta actitud debe plasmarse asimismo en el terreno de las “discordias civiles”, para lograr evitar que nadie se conduzca en nombre de la religión “animado por el odio y el deseo de venganza”. Es decir, el clero debe estar alejado de toda injerencia en la vida política así como de tomar partido por esta facción o aquella otra. De él se espera que sepa encontrar su lugar en un “justo medio” que le garantice el feliz desarrollo de sus tareas espirituales, sin tan siquiera especular sobre la bondad o maldad de los diversas formas del ejercicio de la autoridad en liza:

“Sin entrar los pastores de las almas en largas discusiones sobre la bondad absoluta y relativa de las diferente formas de gobierno, y sin convertir en cátedra de política la del Espíritu Santo, bastará conocer y persuadir que la religión del Crucificado se acomoda a todas las combinaciones que conducen al fin primario de la Sociedad, y que del mismo modo que reprueba en todas parte y bajo todas las formas el abuso de la autoridad y el menosprecio de la virtud, condena también la anarquía y los excesos de la libertad.”<sup>779</sup>

---

<sup>776</sup> Ibidem.

<sup>777</sup> Ibid.

<sup>778</sup> Ibid.

<sup>779</sup> Ibid.

Insistía el nuevo obispo en la conveniencia de la reflexión sobre el pasado reciente del país, en el que la sombra de la guerra civil ensombrecía la mirada, para sacar de él las lecciones necesarias para avanzar hacia un futuro mejor. Para ello se debía cavilar “incesantemente y con el mayor ahínco en los medios de reparación” entre los que destacaba, por encima de todos, “la buena y esmerada educación”. También al clero competía realizar el “inmenso servicio a la Iglesia y al Estado” que suponía la formación de las nuevas generaciones en los mencionados principios. Velando por su ilustración y buena enseñanza, educando para la paz, el clero lograría además mejorar su imagen entre los fieles y los ciudadanos:

“La de poder remover oportunamente peligros inminentes para la cabeza y el corazón de los niños, y la de tener después feligreses adultos adictos a sus pastores, y con la educación e ilustración que constituyen un buen cristiano y un ciudadano digno y recomendable por su moralidad y buen juicio”.<sup>780</sup>

Al reflexionar sobre la sociedad y la consecución de su principal objetivo, esto es “la prosperidad y el bienestar de los asociados”, Tarancón aborda el problema del gobierno de la misma y sobre la actitud de los clérigos ante él. Su perspectiva, aún conservando una concepción teocéntrica del poder, se aleja sensiblemente de la visión teocrática que defendían otros prelados hispanos. El clero, a diferencia de lo que había sucedido con muchos de sus miembros tras la muerte de Fernando VII, debe permanecer fiel al poder civil, acatar sus mandatos y defender los principios sobre los que descansa el gobierno de la nación. Esa debe ser su actitud para dar ejemplo al conjunto de la población:

“Una vez determinadas las reglas convenientes y constituidas las autoridades encargadas de la dirección del Estado y de su progresiva felicidad, es indispensable seguir con lealtad y decisión la marcha establecida, prestarse a los sacrificios que exija el procomún, obedecer a las leyes más que por temor por motivos de conciencia y no oponerse a los preceptos de los que tienen derecho de mandar, conservando constantemente la idea fija de quien resiste a las potestades resiste a la voluntad de Dios”.<sup>781</sup>

Por consiguiente, una sociedad bien ordenada es aquella que actúa en concordancia con los medios y los fines establecidos por sus potestades. A ese objetivo de aunar volutandes y de generar una armonía colectiva habían colaborado muy especialmente la religión cristiana y la Iglesia. Resultaba, por tanto, no sólo injusto sino también contraproducente, que algunos gobiernos las persiguieran como ajenas o contrarias a dichos fines. Oíganse sus palabras:

“Nada ha podido contribuir tanto al deseado restablecimiento del orden y a la reorganización de los Gobiernos, como la aparición y triunfo del Cristianismo, que lejos

---

<sup>780</sup> Ibid.

<sup>781</sup> Ibid.

de oponerse a la justa libertad y a la verdadera ilustración de las naciones, aumentó y generalizó el saber, declaró y revistió de una sanción divina los deberes y derechos de los pueblos y de los individuos, inspiró el verdadero patriotismo, y donde quiera que se ha oído su voz ha sido y será siempre el freno más poderosos de los opresores y el más saludable consuelo de los oprimidos. ¡Cuán lastimoso es y cuán absurdo el error de los que anunciándose como promovedores de la civilización, menosprecian y afectan tener en poco lo que mas ha contribuido a extenderla!”<sup>782</sup>

El nuevo obispo, por lo tanto, pretendía que el personal eclesiástico de su diócesis coadyuvara a mejorar las relaciones entre ambas potestades, predicando la justa sumisión a la autoridad civil. Pero, fundamentalmente, porque tras su llamada a la concordia existía el pleno convencimiento de que el poder temporal se ejercía siempre conforme a ese “orden natural” al que se aludía, con lo que los gobernantes también servían a la magna tarea de la conservación y reproducción de un orden social orgánico y sacralizado. Hasta el punto de considerar a los empleados públicos virtuosos, verdaderos “ministros de Dios”:

“Así se convencerán de que los que gobiernan son ministros de Dios puestos para mantener el orden entre los hombres, para contener a los malos, para proteger a los buenos y para facilitarles el camino de la virtud”<sup>783</sup>

La nueva alianza de los dos poderes, basada en el mutuo respeto y en la mixtificación de ambas, tenía que contar con el respaldo activo de un laicado comprometido con su condición ciudadana y con el de un gobierno secular apto para su alta misión. El nuevo obispo cordobés animaba por tanto a sus diocesanos a que dieran ejemplo en la ejecución de una empresa de la que se esperaban grandes bienes. La implantación de este aspecto práctico de la “religión de orden” en que se quería convertir al catolicismo hispano implicaba, además del alejamiento de toda veleidad subversiva y del escrupuloso acatamiento de las disposiciones gubernativas, la adhesión trascendental a sus fines y la oración por la salud de las almas de los poderosos del Reino:

“Los verdaderos católicos obedeciendo voluntariamente y dando con docilidad lo que solo se arranca a los demás a la fuerza o la necesidad, lejos de creerse autorizados para murmurar, censurar con acrimonia y fomentar odios y disturbios con peligro de la paz y con mengua de los superiores, tendrán presente que se les encarga del modo más expreso y terminante que oren por todos los hombres y especial por los Reyes y las de más potestades del siglo”<sup>784</sup>

Tarancón, con estas palabras, hacía un llamamiento al clero y a los fieles para que abandonaran el carlismo, se sumaran a la causa de una Isabel II, que había sido la vencedora de la guerra civil y estaba dispuesta a devolver a la Iglesia parte de su pasado esplendor y, sobre todo, a restaurar su influencia en el terreno de la moral y las costumbres. Sus deseos quedan definidos con las palabras de la última parte de su

---

<sup>782</sup> Ibid.

<sup>783</sup> Ibid.

<sup>784</sup> Ibid.

pastoral y que sintetizan la postura del sector del clero hispano más sensible a las evoluciones prácticas de la vida política nacional: “perpetuándose entre los dos poderes la concordia y armonía tan justa y vivamente deseadas como sobremanera interesantes para los altos fines de la Iglesia y del Estado”.<sup>785</sup>

Un ejemplo de dicha colaboración sería la intervención española en la guerra contra las fuerzas republicanas garibaldinas que tomaron Roma en 1848. Las tropas españolas se incorporarían en la coalición dirigida por Francia y por Austria para restaurar el poder temporal de Pío IX en la que también participaron los ejércitos del rey Federico de Nápoles. La elección de dicho capítulo de la historia española, puesta en relación con los avatares del Risorgimento italiano y las pugnas por la conservación de los Estados Pontificios resulta adecuada a los fines propuestos por esta tesis. Por un lado, porque dicha participación puso fin a la ruptura de relaciones diplomáticas impuesta por la Santa Sede. Merced a dicha campaña militar la reina Isabel II obtuvo un primer reconocimiento de sus derechos a la Corona por parte de la Curia romana, tras varios años de relaciones epistolares con el Papa, que sólo sería definitivo tras la firma del Concordato. Por otro, porque el estrechamiento de los lazos entre ambas cortes daría lugar a otro proyecto de colaboración militar, en este caso más estable y de más largo alcance, que se vería frustrado por los motivos que se analizan en el siguiente epígrafe. En conclusión, constituye un momento importante en el proceso por el que la jerarquía clerical hispana pasara de ser el “peor enemigo del Trono de Isabel II” a convertirse en su “apoyo más decidido” entre 1851 y 1868<sup>786</sup>.

#### **4. 2. La defensa militar del poder temporal del Papa**

Las ideas de Tarancón estaban perfectamente alineadas con las defendidas por el nuevo Pontífice en el bienio que va desde su elección hasta la toma de Roma a manos de las tropas de Garibaldi. La postura del nuevo pontífice se diferenciaba sustancialmente de la mantenida por el decrépito Gregorio XVI en lo referente a la organización interna de los estados pontificios. El calado e importancia de las reformas propuestas por el que llegó a ser llamado “Papa liberal” ha sido objeto de un largo debate entre los historiadores del Vaticano y su contenido no resulta ajeno a esta investigación. Las principales

---

<sup>785</sup> Ibid.

<sup>786</sup> Las entrecomilladas proceden de Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, EUNSA, Pamplona, 1979, p.136. Ortí, que califica de “curioso” ese cambio de actitud por parte de “la iglesia más oficial –papa, curia romana, nuncio–”, no toma en consideración la existencia ni la significación del referido plan de crear una “legión romana” española. Véanse también las acertadas observaciones de Joan CONNELLY ULLMAN sobre la parcialidad clerical de la “Escuela de Navarra” de historiografía eclesiástica en su reseña a este libro publicada en *The American Historical Review*, Vol. 86, No. 1, 1981, p. 151-152.

plasmaciones normativas del periodo “liberal” del nuevo papa, serían el Estatuto y la Ley de Prensa de 1848.<sup>787</sup> En ambos documentos se reflejan dos aspectos fundamentales. De una parte, la voluntad del papa Mastai de modernizar la gobernación de los Estados Pontificios, siempre en el marco de la lucha contra la revolución y de la condena de los valores fundantes del constitucionalismo europeo decimonónico como la soberanía nacional. Por otro, destacan tanto la aceptación parcial de ciertas novedades e instituciones de carácter limitadamente representativo que debían favorecer la concentración de poder en manos de Pío IX. La historiografía italiana especializada ha apuntado en repetidas ocasiones la importancia de la bendición a Italia que hizo el pontífice el 10 de marzo de 1848, aunque sus interpretaciones varían en función del peso que otorguen a esas decisiones y medidas aperturistas.<sup>788</sup> Algunos autores recuerdan que el fracaso de la I República romana vino a dar al traste también con el “mito neogüelfo” de una Italia unida bajo la dirección del Papa.<sup>789</sup> Aunque la insurgencia antiaustriaca milanese de las famosas “Cinco Jornadas” de marzo de 1848, contó con una amplia participación clerical y recibió las bendiciones del mismo arzobispo.<sup>790</sup> Para otros, sin embargo, el distanciamiento del patriotismo italiano por parte de la Iglesia fue provocado por la reacción contra las políticas anticlericales aplicadas en el Reino de Piamonte-Cerdeña y que provocando el acoso al clero primero llegaron a degeneraron en una “guerra de religión”<sup>791</sup>. La bibliografía revisionista más reciente concede una especial importancia a esta supuesto hecho al explicar la evolución histórica del siglo XIX italiano. A su vez, por supuesto, dedica grandes esfuerzos para demostrar que el Risorgimento fue esencialmente obra de elites masónicas que urdieron siniestras tramas para acabar con el poder de los papas<sup>792</sup>. Caso de aceptar dicha idea, el creciente y multiforme nacionalismo italiano defendido por esos grupos se estaba enfrentando en ese momento al Papa, a los imperios francés y austriaco, y a sus aliados.

---

<sup>787</sup> *Statuto fondamentale pel governo temporale degli Stati della Santa Chiesa*, sancionado el 14 de marzo de 1848. Véase ASV *Parte Moderna* AN Madrid, caja 312, ff. 193-212. El texto ordenaba la creación de dos cámaras consultivas, un Consejo de Estado, abolía la censura previa en materias políticas y trataba de dar una cierta uniformidad legislativa a un conjunto de territorios donde la autonomía municipal seguía siendo amplísima.

<sup>788</sup> Para profundizar en las lecturas contrastadas de las reformas romanas del periodo, véanse los clásicos libros de Antonio MONTI *Pío IX nel Risorgimento italiano. Con documenti inediti e illustrazioni*. Gius, Laterza e figli, Bari, 1928, e id. *Pío IX*. Francesco Vallardi, Milano, 1943.

<sup>789</sup> Ornella CONFESSORE, *Cultura Religione e Società. Cattolici e liberali tra Otto e Novecento. Percorsi di ricerca*. A cura di Anna Lucia Denitto. Congedo, Lecce, 2001, p. 27.

<sup>790</sup> Pietro LORENZETTI, *Catene d'oro e libertas ecclesiae. I cattolici nel primo risorgimento milanese*. Jaca Book, Milán, 1992, p. 173-175.

<sup>791</sup> Angela PELLICCIARI, *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata*. Piemme, Casale Monferrato, 2000.

<sup>792</sup> Angela PELLICCIARI, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*. Prefacio de Rocco Buttiglione e postfacio de Franco Cardini. Ares, Milano, 1998. El contenido abiertamente polémico y descalificador de los trabajos de Pellicciari oscurece no poco los resultados de su investigación.



Tras la victoria de los ejércitos imperiales, napolitanos y españoles sobre las milicias de la República romana y el final del exilio a Gaeta de Pío IX, se produjo un trascendental giro en la línea política pontificia. Tras las conmociones sufridas, la nueva estrategia estuvo marcada por un aumento de la represión y el control de los súbditos de los Estados pontificios.<sup>793</sup> Además de reforzar las alianzas que vinculaban a la Santa Sede a las potencias católicas de mayor peso internacional, se emprendió una curiosa iniciativa que afectó directamente a los intereses españoles. Se trataba de formar una legión de voluntarios españoles que fueran a servir con las armas en los Estados Pontificios. La finalidad de tal destacamento sería la de “asegurar el orden y la tranquilidad” en los dominios papales, que todavía comprendían las actuales regiones de Emilia-Romagna, Abruzzo y Lazio.<sup>794</sup>

La iniciativa se desarrolló a estancias de las más altas jerarquías eclesiales y su ejecución se puso en marcha con celeridad. Con el objeto de hacer un primer cálculo del número de posibles interesados en alistarse, el 23 de febrero de 1850 el Nuncio en España, por orden del Secretario de Estado Antonelli, envió una circular a los obispos y gobernadores eclesiásticos de las sedes vacantes de todas las sedes españolas. En ella se informaba además de que el Gobierno de Bravo Murillo había dado el visto bueno al plan con la condición de que no se integraran en dichas milicias los mozos que estuvieran sometidos a la Ley de Reemplazo del Ejército. Es decir, no podría engancharse ningún varón de entre dieciocho y veinticinco años de edad. La propuesta había colmado de satisfacción al Gobierno, ya que se había efectuado en unos términos que hacían compatible el mantenimiento del Ejército con los planes de recristianización de la sociedad que compartía con la Iglesia. Al mismo tiempo, se alimentaba el envanecimiento católico de los dirigentes conservadores y de los españoles al asegurar que se “ha[bía] puesto su mira en la Nación Española por la honradez y la nobleza de su carácter, y por los sentimientos de religiosidad, acatamiento y firme adhesión hacia la Santa Sede, que siempre le han distinguido”<sup>795</sup>. La católica nación española, predilecta de los pontífices, tenía ahora ocasión de demostrar cuál era el verdadero grado de compromiso de sus ciudadanos con la causa del mantenimiento del poder temporal de los papas.

El proyecto resultaba ambicioso, sobre todo si se toman en cuenta las crónicas dificultades a las que hubo de enfrentarse el reclutamiento en España. Se preveía alistar nada menos que entre ocho y diez mil hombres. Un número que se consideraba el mínimo imprescindible para desempeñar correctamente las labores policiales asignadas.

---

<sup>793</sup> David KERTZER, l. *Op. Cit.*, p. 122-128.

<sup>794</sup> *Archivio Segreto Vaticano. Parte Moderna. Archivio della Nunziatura di Madrid*. Caja 314, ff. 1-2.

<sup>795</sup> *Ibid.*

No obstante, consciente de la tarea era ardua, la diplomacia romana confiaba en algo más que en los sentimientos piadosos de los ciudadanos y su supuesta inquebrantable adhesión al solio pontificio. De hecho, se ofrecía una mejora en las soldadas con respecto a las que pagaba el Ejército español. Cada voluntario de la Legión Romana percibiría sesenta reales de prestación mensual en lugar de los cincuenta y tres que venían cobrando los soldados enrolados en las tropas regulares. Un aumento que, como se verá más adelante, resultaba del todo insuficiente para alcanzar el número de reclutas requerido.

En cuanto a las características de los candidatos elegibles cabe destacar que el llamamiento, aparte de la exclusión por edad exigida por el Gobierno, se dirigía exclusivamente a aquellos “individuos de principios verdaderamente religiosos, de moralidad y honradez a toda prueba, y que no sean en lo más mínimo sospechosos por ideas o hechos subversivos del orden y sujeción debida a las legítimas autoridades”<sup>796</sup>. Condiciones, todas ellas, similares a las exigidas para ocupar cargos en las administraciones civil y eclesiástica. Aunque, en realidad, eran una puesta al día de las exigidas a los “soldados católicos” en la lucha contra la Convención y contra Napoleón, aunque en esta ocasión la leva no fuera general y el riesgo se cerniera lejos de casa, sobre la capital del orbe católico. De su cumplimiento, como ocurría de ordinario, debían juzgar los curas párrocos, que eran los auténticos protagonistas del proceso de alistamiento. A ellos les era confiada la selección de candidatos, así como el resto de gestiones conducentes a la ejecución práctica del proyecto. También se les encomendaba sondear el sentir de la población “con la posible y prudente reserva”. Es decir, las exhortaciones al alistamiento no debían verse realizadas en actos públicos ni desde el púlpito, sino en reuniones privadas. Este método, como señalarían varios obispos en sus respuestas, resultaba poco eficaz para la consecución de los efectos perseguidos por la circular. Al mismo tiempo, el sistema de convocatoria elegido se alejaba de las campañas guerreras católicas de tiempos anteriores que, como hemos visto, habían sido publicitadas a bombo y platillo como auténticas cruzadas modernas.

Una última disposición obligaba a los voluntarios a integrarse en la tropa por un periodo mínimo de seis años, ampliables para los que desearan reengancharse y si las autoridades pontificias lo consideraban útil y necesario. Las autoridades pontificias eran, no obstante, proclives a que el compromiso con las armas pontificias fuera aún mayor y mostraron su interés para que se ampliara al menos a dieciocho años.<sup>797</sup>

---

<sup>796</sup> Ibid.

<sup>797</sup> Ibidem ff. 417-418, f. 418. Este documento carece de fecha y de firma, pero lleva el sello de la Secretaría de Estado y por su contenido cabe pensar que fue redactado en el mes de abril.

En el plazo de unas semanas empezaron a llegar a la Nunciatura de Madrid las respuestas de los prelados y demás autoridades eclesiásticas españolas. Las comunicaciones reflejan el modo dispar con que fue recibida la propuesta en las distintas diócesis. Se pueden distinguir al menos tres tipos de reacciones. Un primer grupo lo constituyen aquellas en las que se señalan las dificultades de la aplicación del proyecto, pero se promete su observancia. En el segundo, se insertan aquellas que informan de la suspensión de la ejecución del proyecto a la espera de órdenes ulteriores a cargo del nuncio. En el último se encontrarían aquellas en las que la medida obtuvo una respuesta entusiasta por parte de los diocesanos. Pero la gran mayoría coincide en señalar encontrarse ante dificultades similares: el desprecio popular por la milicia, las nefastas secuelas de las guerras civiles, la escasez de brazos para la agricultura y la ausencia de candidatos válidos.<sup>798</sup>

Un hecho importante del que se habla en la mayor parte de las comunicaciones realizadas al nuncio es la habitual práctica de la sustitución de candidatos y la búsqueda de suplentes pagados para la realización del servicio militar regular. La llamada “redención a metálico”, en virtud de la cual las tropas hispanas estuvieron formadas, por lo general, por miembros de los sectores más desfavorecidos del cuerpo social. Muchos fueron los prelados que aludieron a la misma para justificar el escaso poder de convocatoria que demostró tener la propuesta pontificia en sus respectivas diócesis. Además, los informes hacen constantes referencias a la variedad de formas que adoptó esa costumbre de buscar y pagar a terceros para la prestación del servicio militar en todas las regiones españolas. Algunos, como los catalanes y mallorquines, confirman que la redención estaba difundida incluso entre los estratos sociales más bajos. A juicio de esos prelados, en dichas zonas eran muchas las familias que optaban por la venta de sus escasos bienes, incluso de sus casas, para ahorrar a sus miembros alistables el trance de ingresar en el ejército. Este hecho, bien estudiado, se agudizaba en el caso de tener que llevar a cabo su misión en el extranjero. Junto a este factor disuasorio, las autoridades se refieren a menudo al apego de sus diocesanos a su tierra y al completo rechazo a abandonarla voluntariamente. En este sentido, resultan de interés las palabras del obispo de León que aseguraba que, en este sentido, para sus feligreses “salir soldado es morirse”.<sup>799</sup>

---

<sup>798</sup> En sentido contrario informó el segundo número de la recién fundada *La Civiltà Cattolica*. El órgano de los jesuitas italianos aseguraba en abril de 1850 que “In Madrid l'arruolamento dei volontari per la guarnizione di Roma non solo trova la protezione del governo, l'incoraggiamento del prelato Ecclesiastico, mala simpatia ezandio dei giovani, che accorrono a dar nelle liste sempre crescenti i loro nomi”. Cf. *La Civiltà Cattolica*, nº 2, 12 abril 1850, p. 367.

<sup>799</sup> *Archivio Segreto Vaticano. Parte Moderna. Archivio della Nunziatura di Madrid*, caja 314 f. 4. 7 de marzo

Otros prelados hacen referencia a un espíritu provincial que es ajeno y contrario a la milicia. Es el caso del obispo de Solsona, que preveía que sus diocesanos se negarían a participar en el cuerpo de voluntarios, al estar imbuidos del “carácter catalán que se resiste a tomar parte en la milicia”<sup>800</sup>. El de Barcelona, por su parte, alude a causas de tipo moral y político para explicar las dificultades a las que habría de enfrentarse la ejecución del proyecto. Y si, en primer lugar, consideraba que sería “bastante difícil encontrar en esta Diócesis jóvenes en las circunstancias que se desean; porque la juventud de la parte litoral en la que se halla casi todo el Obispado es por lo común desmoralizada, y en consecuencia inútil al intento”<sup>801</sup>. En cuanto a las razones políticas, añadía que “en Cataluña no se hacen quintas, sino que se llena el contingente de soldados por medio de jóvenes, que vienen de las provincias limítrofes o de las islas Baleares, y no se enganchan sino por una retribución de 6.400 o 6.600 reales”<sup>802</sup>. Por todo ello llegaba a la conclusión de que, ya fuera por carecer de la fibra moral exigida, ya por la falta del pago de las retribuciones a las que estaban acostumbrados a percibir los quintos, el plan de formar la milicia fracasaría rotundamente en su territorio. Como, en efecto, sucedió.

En la sede vacante de Menorca, el gobernador eclesiástico también se veía obligado a excusar a sus administrados. Las razones de su negativa eran similares a las del resto salvo en un aspecto. Tampoco allí se detectaba el espíritu marcial entre los habitantes ni se rechazaba la práctica de la compra de substitutes. La excepcionalidad del caso menorquín venía dada por el carácter insular de la diócesis. El prelado, constatando este hecho, lo sintetizaba con estas palabras:

“Si el servicio que se desea fuera para la Marina no dudo podría hacerse algo y suministrar algunos excelentes marinos, pero siendo para el servicio de tierra, tengo el disgusto de manifestar a V.E.I. que en mi concepto no hay probabilidad de que uno solo se aliste, a pesar de la religiosidad y buenos sentimientos que en general se descubren en estos habitantes.”<sup>803</sup>

Siempre en esta misma línea pesimista, el administrador eclesiástico de la sede vacante de Plasencia aludía a razones de índole socioeconómica cuando aseguraba que no se formaría el contingente requerido porque “España es un país poco poblado, muy fértil y por tales motivos sobrado de mantenimiento”. En su opinión., había otro motivo de rechazo a la incorporación a filas aún mas poderoso y que eran las recientes guerras civiles. Al mismo tiempo, hacía alusión a la ausencia de compensaciones económicas rentables como causa principal del desinterés que despertaría la iniciativa entre sus

---

1850.

<sup>800</sup> Ibid. f. 8. 13 de marzo 1850.

<sup>801</sup> Ibid. f. 12. 31 de marzo de 1850.

<sup>802</sup> Ibidem.

<sup>803</sup> Ibid. f. 42. 15 de marzo de 1850.

diocesanos cuando se preguntaba: “¿cómo ha de haber quien, no recibiendo cantidad alguna por su enganche, quiera servir en el extranjero, donde a cada momento estará expuesto a batirse con los enemigos del orden?”<sup>804</sup>.

El número de oficiales dispuestos a integrarse en el cuerpo de voluntarios fue relativamente alto. Al menos ciento cincuenta enviaron cartas al Nuncio en las que ofrecían sus servicios en defensa de la religión católica y del Papa-rey. Conviene destacar que gran parte de ellos eran veteranos retirados, mayores de 30 años, y también que algunos habían militado en las tropas carlistas. Asimismo, hubo oficiales interesados que ya habían formado parte de las tropas españolas en la intervención internacional del año anterior contra la I República romana.

Por otra parte, oficiales como el Teniente Coronel de Puente del Arzobispo (Salamanca), Juan José García, presentaron planes de sistemas alternativos de reclutamiento que tendían a racionalizar la selección de los voluntarios, al tiempo que pretendían dejar fuera del proceso al personal clerical. A los efectos que aquí convienen resulta interesante subrayar algunas de las reflexiones que realizaron en sus comunicaciones. Así, el antedicho Teniente Coronel explicaba que la exclusión de los religiosos del proceso de selección de voluntarios lo facilitaría enormemente. Haciendo referencia a la “desmoralización del siglo”, afirmaba rotundamente que “con que el cura les hable en cada pueblo a los paisanos para este fin, será lo suficiente para que no lo hagan”<sup>805</sup>. Un hecho que para este oficial resultaba evidente a todos los que conociesen “la tendencia del siglo y España”.<sup>806</sup>

Pero no fueron sólo los oficiales voluntarios quienes hablaron de la impopularidad del clero entre la población. El propio arzobispo de Zaragoza alertaba también contra los riesgos que se corrían al plantear de aquel modo un procedimiento de este tipo y declaraba que, en caso de actuar como se preveía en la circular de 23 de febrero, el clero sería visto por la ciudadanía como un “instrumento de guerra”. El prelado motivaba sus temores diciendo que una actuación secreta podía provocar que el clero dejase de ser considerado un *instrumentum regni* para convertirse en un *instrumentum belli* ante la opinión pública. Calculaba el titular zaragozano que “más de la mitad de los individuos de la Legión expedicionaria” morirían en Italia, ya fuera por efecto de “los mares, la tierra, el clima, las enfermedades, la fatigas del servicio, los trances de la guerra y otras mil causas”<sup>807</sup>. Ante tal situación, los amigos y familiares de los caídos mirarían con inquina a

---

<sup>804</sup> Ibid. f. 18. 2 de marzo de 1850.

<sup>805</sup> Ibidem ff. 454-463, f. 457. La memoria de García lleva fecha del 29 de marzo de 1850.

<sup>806</sup> Ibidem.

<sup>807</sup> Ibidem, ff. 139-140, f. 139. 9 de marzo de 1850.

los que considerarían responsables de la muerte de sus seres queridos. En este caso, a los ministros de la Iglesia. Según él “har[ía]n responsable al sacerdocio por la muerte de sus deudos, y concebir[ía]n un odio encarnizado a sus propios pastores y al Clero en general”<sup>808</sup>. Con todo ello, además, se daría ocasión a que “se desencadenen la maledicencia y se explote el hecho para fomentar el encono contra el estado eclesiástico, y esa ira que parece iba amansando por el cambio de circunstancias”. Se temía, de hecho, un reverdecer del anticlericalismo a estancias de un error de la propia Iglesia. Es decir, la colaboración de los voluntarios españoles en las tareas de apaciguamiento y represión de los súbditos de los Estados Pontificios podía poner en peligro la franca recuperación eclesiástica que había seguido a la subida de los moderados al poder. Por todo lo expuesto y para evitar los referidos perjuicios, el prelado zaragozano solicitaba al nuncio que se modificara el sistema de alistamiento elegido, de modo que los párrocos de su diócesis quedaran exentos de semejante carga. Se pedía que fuera el personal civil, los Gobernadores, y militar, los oficiales subalternos, quienes se encargaran de reclutar a los voluntarios y que se adjudicase al clero secular únicamente la tarea subsidiaria de “predicar en su favor”.<sup>809</sup>

En dirección parecida iban las reflexiones del obispo de Tortosa. En su opinión, la formación del cuerpo sólo podría llevarse a cabo con plena publicidad. Sus reservas procedían del temor a que los periódicos pudieran llegar a estar informados de la existencia de una campaña de reclutamiento a gran escala como la que se proponía. Por ello se permitía advertir al nuncio de la necesidad de dar publicidad a toda la operación: “dudo que pudiese hacerse con la reserva que se desea, atendido las muchas personas con quien será preciso contar, siguiéndose de ello que si el resultado no correspondía al fin propuesto la prensa periódica, que de todo se ocupa se haría también cargo de ello deduciendo consecuencias a su antojo”<sup>810</sup>. Pero, ¿qué temía en concreto el obispo de Tortosa? Habida cuenta de las recientes conmociones políticas y civiles que había sufrido el Principado de Cataluña durante la guerra de los Matiners, no resultaba difícil de imaginar. Temía, evidentemente, que las pesquisas eclesiásticas fueran malinterpretadas por los escritores públicos y se pudiera acusar al clero de seguir conjurando contra el Gobierno. Es decir, “podría suceder también que a las diligencias de los Párrocos como que habían de ser reservadas y sigilosas se les diese un caracter y sentido que no tienen, cosa muy seria y que debe evitarse siempre”<sup>811</sup>. Los temores, en este caso, parecen más

---

<sup>808</sup> Ibid.

<sup>809</sup> Ibid, ff. 140.

<sup>810</sup> Ibidem. f. 61. 12 de marzo de 1850

<sup>811</sup> Ibid.

que justificados, pero el Nuncio no accedió en ningún momento a conferir notoriedad al hecho de que el Papa estaba reclutando una milicia en España. Porque, paradójicamente, así lo había prescrito el Secretario de Estado convencido de que la reserva y la discrección estaban llamadas a ser las mejores garantías para conservar el buen nombre de la Iglesia en España.

El único caso en que se consiguió un éxito absoluto fue en el de la diócesis de Salamanca. Su prelado se enorgullecía de informar a Brunelli de la buena acogida que había tenido la circular. Tanto fue así, que en cuanto hubo conocimiento de la campaña: “algunos sujetos que se hallan en el caso de la circular para formar parte de la Legión que ha de ponerse a disposición de su Santidad”<sup>812</sup>. Las principales preocupaciones de los sujetos interesados pasaban por conocer si el cuerpo en formación reconocería los grados que se habían alcanzado en el ejército español y a partir de qué momento había de contarse el tiempo “para que se consideren bajo dicha bandera y percibir el haber ofrecido”<sup>813</sup>. Consciente o no de la excepcionalidad de la respuesta de sus diocesanos, afirmaba con total seguridad que, una vez conocidas las respuestas a esas dos cuestiones fundamentales y cumplidas las expresas condiciones, “no serán pocos los sujetos de esta Diócesis que se alisten, si desde luego se abre la conscripción poniendo de frente persona que pueda admitirlos y ocurrir a los gastos que se reclama”.<sup>814</sup>

A finales del mes de abril empezaban a confirmarse los recelos de los más pesimistas. Los resultados de la campaña no pudieron ser más nefastos. En la mayor parte de las diócesis no se presentaron voluntarios y en Burgos sólo hubo tres<sup>815</sup>, cinco en Tudela y ninguno en Vich<sup>816</sup>, donde pasaban aún las secuelas de la guerra de los Martiners que había estallado en el otoño de 1846. En aquella diócesis los motivos del fracaso, más que el desprecio de las armas, eran la encendida pasión política de sus miembros, “la falta de trabajo y otros fines menos decorosos”, lo que provoco que “se alistar(a)n a la bandas de los sublevados”<sup>817</sup>. Es decir, los excarlistas no se pasaron con armas y bagajes a las filas papales para emprender esta nueva aventura bélica. Sólo en casos muy excepcionales y, casi siempre, se trataba de exoficiales.

En mayo la dirección de la diplomacia romana, de hecho, ya era consciente del contraste existente entre la total falta de interés por parte de la tropa y la buena acogida

---

<sup>812</sup> Ibidem, f. 20. 1 de abril de 1850.

<sup>813</sup> Ibid.

<sup>814</sup> Ibid.

<sup>815</sup> Ibidem, f. 168, 20 abril de 1850.

<sup>816</sup> Ibidem, f. 162, 27 abril de 1850.

<sup>817</sup> Ibidem, f. 172, 30 abril de 1850.

que la iniciativa había tenido entre una sector de los oficiales.<sup>818</sup> Aquella iniciativa y las dificultades que atravesaba su correcta ejecución llegaron a ser debatidas incluso en el seno de una comisión del parlamento francés dedicada a legislar sobre asuntos eclesiásticos. Según había transmitido al nuncio de París un diputado conservador, el conde de Rayvenal, la cuestión fue tratada brevemente y los representantes del gobierno francés manifestaron su apoyo a la iniciativa ante la comisión.<sup>819</sup> No en vano, el segundo Imperio acababa de nacer con un claro marchamo conservador y el nuevo Gobierno francés también tenía en su agenda la mejora de las relaciones con Roma y una aproximación táctica a la Iglesia francesa. Tanto así que, a juicio de lo que el nuncio en París había comunicado al Secretario de Estado, el gobierno francés había ratificado su intención de presionar al español para acelerar el proceso de alistamiento, en caso necesario:

*"Voglio perciò sperare, che cotesto Governo trovando piuttosto favore nel Ministero francese non esiterà cooperarvi quanto più si ravvisa l'urgenza della formazione di un corpo di truppa al servizio della Santa Sede, altrettanto cresce in me il desiderio di vedere il risultato delle pratiche da Lei con sommo zelo iniziate a tal scopo"*<sup>820</sup>

Fruto de este decidido deseo de completar el procedimiento fueron las instrucciones dadas por el Nuncio el día 29 de abril. Según consta en este documento, los obispos debían seleccionar inmediatamente "dos o tres oficiales, o Jefes", en activo, "quienes por su prestigio, relaciones, conocimientos y demás cualidades ofrezcan más fundadas esperanzas de un pronto y feliz resultado"<sup>821</sup>. A ellos correspondería completar el alistamiento. Los obispos, además, comunicarían a los oficiales seleccionados que sus salarios serían cubiertos a partes iguales por el Tesoro español y por las arcas de los Erario Pontificio. Por otra parte, su cooperación se incentivaba de dos maneras distintas. Aquellos que obtuvieran mayor número de alistamientos "se les tendr[ía] consideración por su Santidad en la distribución de grados para la organización de la legión de que se trata". Los que cumplidos seis años al servicio del ejército pontificio "quisiesen regresar a

---

<sup>818</sup> En el Archivo Segreto Vaticano se pueden consultar más de 150 cartas de oficiales, muchos de ellos excarlistas, en que solicitaron información sobre la iniciativa o que anunciaban su disposición a unirse a la Legión romana.

<sup>819</sup> De todo ello informó el secretario de Estado romano al nuncio en Madrid en un oficio secreto del 18 de abril con las siguientes palabras: "In questo senso, il Mns. Nuncio Apostolico in Parigi, e da me direttamente ancora venne interessato il Sgr. Ministro de Affari Esteri, anzi como di aggiungerle che allorquando ebbe luogo in Parigi nel 20 del p. Marzo una discussione nella Commissione dell'Assemblea Legislativa relativamente alle cose nostre toccandosi il punto di aver noi ricorso alla Spagna per la formazione di un corpo di truppa si rappresentò la facilità di avere molti officiali e pochi soldati". Véase Ibidem, f. 184-185, f. 184.

<sup>820</sup> Ibidem, f. 185.

<sup>821</sup> El documento se titula "Instrucciones del nuncio a los arzobispos y obispos para comenzar el alistamiento", 29 de abril de 1850. Ibidem, f. 219.



España Su Santidad se empeñará con el Gobierno de SM para que tengan alguna ventaja o promoción en el Ejército”<sup>822</sup>.

La escasez de soldados voluntarios se quiso remediar flexibilizando la normativa de reclutamiento y el nuncio aconsejaba que se recurriera a un discreto método para captar a los candidatos que no estaban sujetos a la Ley de Reemplazo del Ejército. Se ordenaba a los obispos que con todos aquellos sujetos que quisieran formar parte del cuerpo de voluntarios se actuara del siguiente modo: “sin alistarlos formalmente tomarán nota de sus nombres, apellidos y circunstancias personales, y me la remitirán semanalmente, diciéndoles que aguarden mi definitiva contestación”<sup>823</sup>. También se recurrió al desembolso de dinero para acrecentar su número. La soldada sería de 60 reales diarios, a diferencia de los 53 que pagaba el Ejército regular, y a cada recluta se le darían 300 reales, como “premio de alistamiento”.

Para la culminación exitosa del plan las relaciones con el Gobierno tenían una gran importancia. Para ganar su apoyo, la Curia pensó que se podrían encargarse tanto el armamento como el vestuario del nuevo cuerpo a productores españoles. Pero también en este terreno se topó con dificultades. En primer lugar, por la falta de necesidad del material de guerra: “Per l’armamento, artiglieria, cavalli, e il Governo si trova di già possederlo per cui non potrebbe impegnarsi ad acquistarlo in Spagna”<sup>824</sup>. En cuanto al vestuario, el problema era de otro tipo y se relacionaba con la cuestión general de la manutención de los miembros del cuerpo antes de que se desplazaran a sus destinos. Se temía que las obligaciones con respecto a los soldados españoles fueran excesivas o que se prolongaran demasiado en el tiempo. Por ello se decía:

“Tutto quello ch’è oggetto di vestuario ed altro dovrebbe prendersi dai prodotti dello Stato come si pratica attualmente. Tutto al più potrebbe convenirsi che il primo vestuario militare potesse confizionarsi in Spagna; quantunque per l’osservazione seguente si crederebbe meglio di evitarlo. Sul progetto se dice che i Corpi si faranno dopo che saranno bene organizzati, disciplinati e istruiti. Questo porterà che il Governo pontificio si troverà di dover mantenere a sue spese in Spagna un Corpo di armata Dio sa quanto”<sup>825</sup>.

La Secretaria de Estado vaticana, apremiada por la necesidad y con el reflejado espíritu de contención de gastos, calculó el contingente de tropa necesario para cada cuerpo. Para hacerlo prescindió del ministerio de la Guerra y tampoco consultó la opinión de otras autoridades civiles españolas. Sus cuentas decían que deberían enrolarse siete mil soldados de Infantería, dos mil o tres mil de Artillería y quinientos en Caballería. La

---

<sup>822</sup> Ibid.

<sup>823</sup> Ibid.

<sup>824</sup> Ibidem, f. 417-419. El documento carece de fecha y de firma pero, por su contenido, se puede afirmar que procede de Antonelli y que debió redactarse en la primera semana de mayo.

<sup>825</sup> Ibid., f. 418.

cicatería, no obstante, seguía estando presente a la hora de plantear las debidas gratificaciones y se decidió dejar fuera de las mismas a la tropa. Pero las razones de esta decisión son más elocuentes de lo que cabría esperar:

"Si dice in altro articolo che quando la truppa entra in Campagna gli ufficiali avranno tre o quatro mesi di soldo anticipato. Bisogna spiegar bene questo articolo. *La Santa Sede per principio non fa guerra. Il servizio della sua armata non può essere che nell'interno dello Stato, che può ben considerarsi un servizio ordinario.* Però si troverebbe bene di stabilire che allorquando le truppe sono in marcia per passare da una provincia all'altra li ufficiali e non i soldati ricevono un soprassoldo"<sup>826</sup>

Así pues, las gratificaciones sólo estarían justificadas en caso de movilización allende las provincias de los Estados Pontificios y sólo corresponderían a los oficiales. Es decir, la tropa debía conformarse con cobrar el sueldo regular que estaba estipulado para estos nuevos auxiliares de los funcionarios pontificios encargados de la seguridad. Todo ello debido a la cuestión de principio que el propio proyecto de formación de la Legión ponía en cuestión: la Santa Sede no guerrea. Curioso argumento cuando de lo que se trataba precisamente era de crear varios batallones al servicio del Papa en su lucha contra sus propios súbditos rebeldes. Pero esas funciones no estaban consideradas ni pagadas como una guerra.

En cualquier caso, el nuncio buscó obtener del gobierno español los necesarios permisos. El 21 de abril tuvo lugar una reunión entre Brunelli y el ministro de Estado en presencia del general Lersundi, que había sido designado supervisor oficioso de toda la operación. En su nota al ministro de 20 de mayo, Brunelli informa de contar con la colaboración de dos oficiales para completar el alistamiento de voluntarios en las provincias vascas y en Cataluña. Dada la insolvencia en este terreno del Gobernador Eclesiástico de Calahorra, el propio nuncio decidió que el teniente coronel de reemplazo, Hermenegildo Lascano, fuera el encargado de reclutar voluntarios en La Rioja y en el País Vasco. Asimismo, en este caso a estancias del obispo de Gerona, Ignacio Brujó sería el responsable de la operación en Cataluña. Para ambos el nuncio solicitó al ministro las respectivas cartas y pasaportes con el objeto de que iniciaran su misión cuanto antes.<sup>827</sup>

A finales del mes de mayo la iniciativa se dio por abortada. Las razones aludidas por los obispos en sus primeras respuestas confirmaron su validez y las expectativas pontificias demostraron ser inviables. La gélida reacción popular a la propuesta supuso un varapalo inesperado para la Curia: en la católica España no había voluntarios para conservar y defender el poder temporal del Papa en los Estados Pontificios. El 29 de mayo, siempre a estancias del Pro-Secretario de Estado pontificio, se retira la propuesta

---

<sup>826</sup> Ibid. El subrayado es mío.

<sup>827</sup> "Carta al ministro de Estado", Ibidem, f. 222.

informando a los prelados españoles que se sirvieran agradecer su disponibilidad a los escasos voluntarios alistados, liberándoles de todo compromiso y agradeciendo a las autoridades eclesiásticas su buen hacer en todo el proceso. El fracaso de la iniciativa pudo producir los efectos nocivos previstos en la primera Circular del nuncio. Es decir, la nación se enfrentaba a que “qued(ase) como desairada [la] dignidad[del Papa]”, “menoscabado el honor de la España, que se gloria de ser eminentemente católica” y también que “los impíos, que de todo abusan, aprovechar[a]n esta ocasión para redoblar sus esfuerzos en daño de la Religión Católica, y de su cabeza visible”<sup>828</sup>.

A juzgar por el contenido del Concordato que firmarían un año después el Papa Rey y la católica Isabel II, el fracaso de la Legión romana estaba muy lejos de implicar el final del confesionalismo. Al contrario, haciéndose eco de las razones del padre Ferrer y las del obispo de Córdoba, la unidad religiosa se mantendría como primera seña de identidad del constitucionalismo patrio en un documento con fuerza de ley que vinculaba no sólo a los dos monarcas firmantes, sino que también obligaba a sus respectivas administraciones y a sus súbditos y ciudadanos. El texto, como habrá ocasión de comprobar en el siguiente epígrafe, fue el producto del compromiso máximo al que estaban dispuestas a llegar ambas potestades. Se pretendía con él dar solidez al catolicismo como *instrumentum regni* al tiempo que se afirmaban de nuevo las tradicionales regalías de la Corona en aspectos tan sensibles como la devolución de los bienes nacionales o la organización del clero regular.<sup>829</sup>

#### **4. 3. La cristalización de la ciudadanía católica**

Las negociaciones para la firma del Concordato que debía devolver la normalidad institucional a las relaciones de Madrid con la Santa Sede, tras casi dos décadas de grandes tensiones, se prolongaron durante más de dos años.<sup>830</sup> Los resultados obtenidos fueron fundamentalmente cuatro: la reafirmación de la confesionalidad excluyente del Estado, la ratificación de las regalías, la aceptación de las desamortizaciones por parte de la Iglesia, y un plan de reforma y reforzamiento de las estructuras administrativas y pastorales de la misma, que incluía la reducción a tres de las órdenes religiosas permitidas en España, más una cuarta que habría de definirse en posteriores acuerdos.

---

<sup>828</sup> “Circolare di Monsignore Nunzio diramata ai Vescovi ed ai Governatori ecclesiastici sull'allistamento di volontari”. La traducción al castellano se encuentra en *Ibidem*, ff. 1-2.

<sup>829</sup> De hecho, las presiones para que se llegara al acuerdo arreciaron en la prensa confesional. Un periódico como *El Clero* se atrevía a asegurar que “después siete años de siete años de gobiernos moderados, el clero seguía en pelota”. Cf. el artículo “El Concordato”, *El Clero*, 9 de diciembre de 1849.

<sup>830</sup> El Gobierno español envió a un maduro Martínez de la Rosa como embajador a Roma en 1848. Sus relaciones con el Secretario de Estado vaticano, Brunelli, han sido analizadas en el trabajo de Marco MUGNAINI, *Italia e Spagna nell'età contemporanea. Cultura, politica e diplomazia (1814-1870)*, Edizioni dell'Orso-Istituto di studi storici Gaetano Salvemini, Alessandria, 1994, p. 187-190.

Conviene destacar que, tras las sucesivas reformas realizadas, el problema del clero regular recobraría su centralidad en los debates sobre la cuestión religiosa en las décadas siguientes.

Como se ha visto ya, la declaración de la unidad religiosa del Estado resultaba fundamental para las dos partes concordantes, tanto para Roma como para los moderados. Y por ello el artículo 1º del Concordato reza solemnemente: "La Religión católica, apostólica, romana que con exclusión de cualquier otro culto continúa siendo la única que la Nación española conservará siempre en los dominios de Su Majestad Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto en los Sagrados Cánones". Esta declaración ampliaba el compromiso ratificado por el artículo constitucional vigente en la materia y precedía a una serie de disposiciones por las que los poderes del Estado se obligaban a colaborar con los obispos de un modo mucho más estrecho de lo que habían hecho hasta entonces. De hecho, la mención de los Cánones en un documento de tipo diplomático como éste no dejará de llamar la atención de los lectores más confiados en la pureza y en el carácter secular de las fuentes del Derecho liberal. El artículo 3º, asimismo, hacía hincapié en la obligatoriedad de honrar a los obispos a la que quedaban sujetas todas las autoridades civiles. No sólo por decisión jurídica y convicción religiosa, sino que "cuidarán todas las Autoridades del Reino de guardarles y de que se les guarde el respeto y consideración debidos, según los divinos preceptos, y de que no se haga cosa alguna que pueda causarles desdoro o menosprecio". Pero, además de facilitar el libre ejercicio de sus atribuciones y prerrogativas, se disponía también que los poderes públicos acudieran a los obispos cuando "hubiere de impedirse la publicación, introducción o circulación de libros malos y nocivos". Por si no era suficiente, el artículo siguiente insistía en la necesidad de que el conjunto del clero hiciera uso de su autoridad gozando de la "plena libertad que establecen los Sagrados Cánones". Así pues, el Estado sometía el código de conducta de sus dependientes a un conjunto de fuentes del derecho eclesiástico.

Por otra parte, el Estado cedía a la Iglesia gran parte de sus competencias en una materia tan delicada como la educación. Según el artículo 2º, la educación y la vigilancia de las costumbres fueron puestas bajo control eclesiástico: "la instrucción en las Universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquiera clase será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica; y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los Obispos y demás Prelados diocesanos encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina de la fe, y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas

públicas”. Los primeros artículos parecen insertarse más en la doctrina de Magín Ferrer que en la de los llamados “tolerantistas”, aunque el análisis del contenido total del acuerdo difumina un poco esa imagen del éxito absoluto de las doctrinas clericales que transmiten sus dos primeros artículos.

En efecto, con esta estrategia de generoso reparto de atribuciones en reparación de las anteriores expropiaciones del período entre 1833 y 1843, el Gobierno buscaba ganar el apoyo y la lealtad de la Iglesia al sistema representativo y poner fin a sus veleidades políticas. Además, el Concordato reconocía el derecho de presentación de candidatos regios a ocupar las sillas episcopales y el exequatur regio, de tal modo que Isabel II podría hacer uso de las regalías que le correspondían como “monarca católico”.<sup>831</sup> Esto, entre otras cosas, le permitiría ejercer un control más directo sobre la administración eclesiástica a través de los obispos y sobre sus comunicaciones con Roma. En este importante punto cabe señalar también que la firma del Concordato supuso el pleno reconocimiento canónico de la monarquía isabelina, que durante más de dieciocho años había sido tan sólo tácitamente aceptada por Pío IX, pese a sus magníficas relaciones personales con la soberana. La cuestión preocupaba a los carlistas exiliados que incluso llegaron a representar ante el Secretario de Estado de Roma, cardenal Antonelli, suplicando que no se firmara acuerdo alguno con aquel “trono usurpado”, en cuanto que “contemporizar el Soberano Pontífice con un poder temporal, e ilegítimo, reglando a satisfacción de aquello perteneciente a culto, al episcopado, y al clero, sería abolir las inmunidades eclesiásticas; sería dejar el sacerdocio sometido a la jurisdicción civil; y despojar a los M.R.R Arzobispos y Obispos de la potestad de la que les revisten los sagrados Cánones”.<sup>832</sup>

A tenor de los resultados finales de las negociaciones, estas consideraciones no debieron afectar en exceso a Pío IX ni a Antonelli. Como se ha podido comprobar, esos temores sólo se cumplieron parcialmente en materia tan delicada como era la desamortización de los bienes eclesiásticos. Sobre esta cuestión se alcanzó un acuerdo

---

<sup>831</sup> Así lo disponía el artículo 44º del texto definitivo del Concordato, que rezaba: “El Santo Padre y SM Católica declaran quedar salvas e ilesas las Reales prerogativas de la Corona de España en conformidad a los convenios anteriormente celebrados entre ambas Potestades. Y por tanto, los referidos Convenios, y en especialidad el que se celebró entre el Sumo Pontífice Benedicto XIV y el Rey Católico Fernando VI e el año 1753, se declaran confirmados y seguirán en su pleno vigor en todo lo que no se altere o modifique en el presente”.

<sup>832</sup> José María MONGE GARCÍA DE ARTENTI, *España en la crisis actual. Nota-memoria. Protestación motivada en contra del Concordato. Examen razonado de la potestad legítima en reivindicación de los derechos legales acerca de la sucesión al trono de las Españas. Copia literal de la nota-memoria, que el infraescripto ha tenido la honra de pasar a S. Eminencia el Señor Cardenal Antonelli, Secretario de Estado y del Depacho de relaciones extranjeras en el gobierno pontifical, y al Excmo. Sr. Arzobispo y Nuncio de S. S. en Madrid. B.L.M. El caballero de San Fernando. José María, Monge, García, de Artenti*. Bruselas, 1850, p. 9-12.

fundamental para el mejor desarrollo de las relaciones con Roma: el reconocimiento como legítimas de las adquisiciones de los bienes nacionales en los tres primeros períodos desamortizadores y, como muestra de buena voluntad y en reparación de los daños espirituales cometidos, se alzaron las penas canónicas sobre los compradores de dichos bienes.

Ahora bien, en el Concordato también se disponían medidas que no eran tanto del gusto de los clericales. Por ejemplo, por el artículo 19º, la Reina y el Papa acordaban que no se concedería “ninguna dignidad, canongía o beneficio de los que exigen personal residencia a los que por razón de cualquier otro cargo o comisión estén obligados a residir continuamente en otra parte”. Una medida ésta que suponía poner fin a la acumulación de prebendas a la que tanto habían tendido los cabildos catedrales desde el siglo XVI y que había sido solicitada desde décadas antes por los sectores jansenistas. Otra de sus reivindicaciones tradicionales, como era la racionalización y demarcación del sistema parroquial proyectadas por cada obispo en su diócesis, pudo arrancar merced a las disposiciones del artículo 24º. Asimismo, el 28º ordenaba la creación de seminarios conciliares en el conjunto de las posesiones hispanas para “que se dé la extensión conveniente de los estudios eclesiásticos”. Todo lo concerniente a los seminarios quedaba también bajo la jurisdicción, control y supervisión de los respectivos obispos ordinarios. Y para llevar a buen fin el proyecto se acordaba que en lo tocante “a la enseñanza y a la administración de sus bienes se observarán los decretos del mismo Concilio de Trento”.

Fundamentales en el arreglo de la cuestión eclesiástica, como ya se ha señalado, eran la dotación del culto y clero y los bienes desamortizados. Ambas cuestiones recibieron un tratamiento paralelo y quedarían íntimamente ligadas. El artículo 36º ordenaba que los gastos provocados “por las reparaciones de templos y de demás edificios dedicados al culto” quedaban al margen del presupuesto de culto y clero. Por el 34º se regulaban las cantidades anuales que debían percibir las personas y las instituciones eclesiásticas con cargo al Erario Público, pero era el 38º en el que se especificaban las fuentes de financiación de dicho presupuesto. Cuatro eran las rentas que se emplearían a este fin. Las tres primeras eran predecibles: “el producto de los bienes devueltos al clero por la ley de 3 de abril de 1845, el de la limosna de la Santa Cruzada y los productos de las Encomiendas o Maestrazgos de las cuatro órdenes militares vacantes o que vacaren”. Pero el cuarto planteaba la creación de una nueva tasa o “imposición sobre las propiedades rústicas y urbanas y riqueza pecuaria en la cuota que sea necesaria para completar la dotación”, cuyo cobro resultaría harto complicado. El

pago se podría efectuar “en frutos, en efectivo o en especie”, con lo que se generaba un nuevo frente de competencia entre el Estado y la Iglesia, dado que la exacción de la nueva imposición correría a cargo del propio clero a través de la celebración de conciertos “con las provincias, con los pueblos, con las parroquias o con los particulares”. La segunda parte del artículo establecía que se devolverían al citado efecto “todos los bienes eclesiásticos no comprendidos en la citada ley de 1845”, cuyo valor se convertiría “inmediatamente y sin demora en inscripciones intransferibles de Deuda del Estado a un 3 por ciento”. Así pues, la Iglesia podría recuperar el valor de sus bienes al tiempo que el Estado se aseguraba la compra de la Deuda emitida. Un remedio que, pese a su audacia y complejidad, a la larga no serviría ni para satisfacer a la Iglesia ni para sacar al Estado de su crónico endudamiento.

En lo relativo al acceso a la propiedad por parte de la Iglesia o del personal eclesiástico, por el artículo 41º les quedaba reconocido para la posteridad el “derecho a adquirir cualquier título legítimo”. En justa correspondencia, el Papa se comprometía a levantar las penas canónicas que pesaban sobre los compradores de bienes nacionales, acordando que “no serán molestados en ningún tiempo ni manera por Su Santidad ni por los Sumos Pontífices sus sucesores; disfrutarán segura y pacíficamente de dichos bienes y sus emolumentos y productos”. El fenómeno de la aceptación canónica de las ventas se repetiría en 1859, tras la desamortización civil y eclesiástica que el gobierno Madoz decretaría el 1 de mayo de 1855, en virtud de una ley adicional de ratificación del Concordato, firmada por el pontífice. Aunque, eso sí, por su primer artículo el Gobierno se comprometería entonces a no realizar más ventas de bienes eclesiásticos en lo sucesivo.<sup>833</sup> El Concordato, en consecuencia, se presentaba como un arreglo que tendía a determinar el futuro de las relaciones entre ambas potestades y como ejemplo de la actitud del clero ante las oportunidades que se le abrían queda el artículo 43º, que afirmaba que todo aquello correspondiente a las personas o cosas eclesiásticas que no había sido sujeto al convenio concordatario sería “dirigido y administrado según la disciplina de la Iglesia canónicamente vigente”. De especial relevancia también el último artículo, el 45º, que revocaba todas las “leyes, órdenes y decretos publicados hasta ahora, de cualquier modo o forma, en los dominios de España” que concernieran a las materias que habían sido concordadas. Y, no menos importante, el Concordato tendría en los

---

<sup>833</sup> La *Ley del Convenio adicional al Concordato de 16 de marzo de 1851, celebrado el 25 de agosto último del presente año de 1859*, fue todo un éxito diplomático de Ríos Rosas que le sirvió para consolidarse como una de las figuras más destacadas del conservadurismo hispano. Por su artículo 4º, los bienes enajenados en virtud de la ley de 1º de mayo de 1855 quedarían en manos del Estado en virtud de una permuta de su valor, calculado por los Diocesanos ordinarios, por vales de Deuda pública al tres por ciento. Sobre los orígenes de dicho acuerdo véase Jose Manuel CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965): un estudio jurídico administrativo*. Madrid Taurus, 1973, p. 198-203.

citados dominios fuerza de “ley de Estado” y así lo firmaría el 16 de marzo de 1851 el ministro de Gracia y Justicia Ventura González Romero<sup>834</sup>.

Estos acuerdos internacionales, por tanto, lograron la aceptación eclesial de la llamada “secularización de las cosas sagradas” en España. Muchos habían sido los fieles católicos que habían participado en las compras de los bienes nacionales y la Iglesia hispana no se encontraba en condiciones de seguir cerrando sus puertas a una parte importante de las clases medias del crédito, la cultura y los negocios. Ahora bien, el Concordato contenía una doble carga. Como hemos visto, se dispusieron medidas que dejaban en manos eclesiásticas algunos aspectos capitales de la vida educativa y cultural del país y que estaban pensadas para evitar “la secularización de las actitudes”. O dicho en el lenguaje de la época, “el avance del indiferentismo”.

Ahora bien, la trayectoria ideológica seguida por algunos sectores de las elites civiles gobernantes en materia de religión fue adquiriendo lentamente una dirección secularizadora. La convivencia entre el respeto a la religión heredada, sus instituciones y sus dogmas, por un lado, y los principios liberales de la independencia nacional, el reconocimiento de los derechos políticos y civiles individuales y el valor otorgado a la autonomía personal, por otro, volvía a presentarse como potencialmente conflictiva en varios niveles. Por un lado se encontraba la oposición política y la condena moral que contra el sistema liberal desplegaron los publicistas católicos más seguidos durante todo el período estudiado. En cuanto ajena a la moral católica, la ética racionalista, o natural, cuya validez y vigencia tanto habían defendido los liberales progresistas y los grupos de demócratas y de republicanos, entraba en abierta contradicción con la versión clerical de los fundamentos de la ciudadanía católica. Pese a defender el libre albedrío y mostrar una apreciable capacidad de adaptación a las más variadas situaciones y regímenes políticos, las jerarquías eclesiásticas seguían anatemizando y boicoteando las reformas que afectaban a sus intereses y se opusieron a la adopción de normas de derecho público que pudieran hollar su monopolio de control de las conciencias. Para ello crearon, recrearon y se valieron de un discurso de fuerte impronta contrarreformista, que bebía en las fuentes de la escuela ultramontana francesa y que pretendía contrarrestar el liberalismo medievalizante que emplearon los defensores de la libertad civil y política ciudadana en España.

---

<sup>834</sup> El Concordato fue modificado en virtud de un acuerdo entre Ríos Rosas y el cardenal Antonelli el 25 de agosto de 1859 mediante una *Ley del Convenio adicional al Concordato*, por la que se prohibían las ventas de bienes eclesiásticos y se derogaba, por ser opuesta al Concordato, la ley de desamortización civil y eclesiástica de Madoz de 1 de mayo de 1855.



La existencia de una religión de Estado implicaba una serie de disposiciones que encajaban mal con algunos de los derechos reconocidos. No en vano bajo este sistema seguía siendo difícil trazar la frontera entre pecado y delito. Para ilustrar esa dificultad resulta conveniente observar los límites confesionales impuestos al disfrute de la libertad de imprenta, un terreno que resulta paradigmático a estos efectos. Pese a las sucesivas declaraciones constitucionales del derecho universal a la libertad política de imprenta, la censura previa eclesiástica se mantuvo hasta 1868, con algunos períodos de pausa e indefinición. El control previo de las papeles públicos por parte de los obispos y de los Tribunales de Censura civiles fue habitual durante la mayor parte del periodo que comprende esta investigación, pero en los períodos revolucionarios se trasladó frecuentemente a los jurados.<sup>835</sup> Desde el primer ensayo de imprenta libre, el decretado en Cádiz, las materias de religión fueron objeto de una especial protección a cargo de tribunales eclesiásticos. La misión de éstos era censurar y prohibir todos los escritos e imágenes que atentaran fundamentalmente contra el dogma, las Santas Escrituras y la moral. Con esas medidas se acotaba estrechamente la definición del derecho y la creación de estas instituciones restringía significativamente su disfrute. Por otra parte, la demanda de la exclusividad episcopal en materias de censura eclesiástica fue omnipresente en la publicística católica, nunca satisfecha con las leyes de prensa que otorgaban protagonismo a las autoridades civiles en el proceso de censura católica de las obras literarias.<sup>836</sup> No obstante, la duplicidad e la indeterminación de esos controles no impidió que en las imprentas españolas se editaran un número considerable de obras de todo tipo en las que la imagen del clero y de las prácticas católicas fueron objeto de ridiculización y crítica. Desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el Sexenio Democrático fueron también numerosos los autores heterodoxos que hubieron de enfrentarse a las censuras, presiones y prisiones que conllevaba su delito. Con todo, estos escritos llegaron a constituir un subgénero literario que encontró un amplio y diverso público lector.<sup>837</sup>

La educación, en tanto que forja de ciudadanos y de creyentes, se convertiría con el paso del tiempo una fuente inagotable de conflictos. Desde que el artículo 366º de la

<sup>835</sup> Saturnino Esteban MIQUEL Y COLLANTES, *Memoria histórica sobre la legislación de la libertad de imprenta en España. Necesidad ahora de leyes especiales en esta materia. Presentada a la Academia de Jurisprudencia*. Imprenta de Moliner y Compañía, Madrid, 1870.

<sup>836</sup> Un buen ejemplo de esta actitud se puede ver en el folleto *El proyecto de la nueva ley de Imprenta y la censura Eclesiástica*. Por A.E. B. Barcelona, 1859. No obstante, sus críticas se dirigían a algunos artículos concretos del plan presentado en 1859, por los que “en el caso de oponerse el Diocesano a la publicación de algún escrito por creerlo contrario al dogma, a la Escritura o la moral, podrá el Gobierno ponerse en lugar del Diocesano”, p. 3.

<sup>837</sup> José Luis MOLINA MARTÍNEZ, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Universidad de Murcia, Murcia, 1998 y María Carmen ALONSO MORALES, *Religiosidad y anticlericalismo en la saga de “Los Rougon-Macquart” y “La Regenta”*, Universidad de Granada, Granada, 1997, en microficha.

Constitución de Cádiz concediera una enorme relevancia a la enseñanza del catecismo “con una breve exposición de obligaciones civiles” en la enseñanza pública, hasta que se decretase la aprobación de las escuelas libres o laicas que se produjo en el Sexenio Democrático, destaca la presencia de la Ley Moyano de 1857. Se trató de una reforma de la enseñanza en clave confesional y concordataria, bastante ajena a los debates mantenidos poco antes en las sedes parlamentaria y periodística. No en vano, disponía que las asignaturas de “Doctrina cristiana” y “Nociones de Historia Sagrada” fueran obligatorias en las enseñanzas primaria y secundaria, con el añadido de la “Moral cristiana” para la última fase de la segunda enseñanza. La doctrina cristiana se impartiría siguiendo el catecismo designado por el obispo metropolitano de cada diócesis y ningún texto de religión ni de moral podía ser utilizado en ninguna escuela pública o privada sin su visto bueno. Los prelados también tenían la obligación de abrir expediente a aquellos profesores que “en los libros de texto o en las explicaciones [...] emiten doctrinas perjudiciales a la buena educación religiosa de la juventud”. Los obispos también consiguieron hacer oír su voz en las más altas estancias estatales en materia de enseñanza. En función de la Ley Moyano se les concedió plaza reservada en el principal órgano de política educativa: el Consejo Real de Instrucción Pública, al lado de altos funcionarios como ex ministros, directores generales y rectores de universidad. Por último, también se reforzaba el control ideológico y religioso a través del artículo por el que profesores de todos los tramos eran conminados a “justificar buena conducta religiosa y moral”, mediante la presentación de un certificado expendido por sus respectivos párrocos.<sup>838</sup> Esa ley ha sido calificada como un paso atrás en la dirección secularizadora presente en proyectos anteriores, permitiendo que los eclesiásticos “alcanzaran una influencia genérica, difusa, pero nada desdeñable”<sup>839</sup>. A su vez, las disposiciones brevemente referidas dieron cobertura legal a las sanciones y expulsiones sufrida por los catedráticos de la Universidad Central de Madrid como Sanz del Río o Castelar, en la fase final de la monarquía isabelina.<sup>840</sup>

Por tanto, la Iglesia y el Estado se valieron de la enseñanza para generar un tipo determinado de sujeto, en cuya formación habían de estar presentes los valores disciplinarios más útiles a ambos poderes. No se estaba tan lejos aún del ejemplo

---

<sup>838</sup> *Ley de Instrucción Pública sancionada por S. M. en 9 de septiembre de 1857*, Imprenta del Colegio nacional de sordomudos y ciegos, Madrid, 1857. Los artículos comentados son los números 2, 14, 15, 87, 89, 82, 150, 242 y 246.

<sup>839</sup> Carmen GARCÍA, *Génesis del sistema educativo liberal en España. Del “Informe” Quintana a la Ley Moyano*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1994, p. 133-134.

<sup>840</sup> Una visión panorámica del “choque cultural” entre ciencia y religión que sacudió el continente en la década de 1860 y que sirvió de escenario a la expulsión de los “textos vivos” de la universidad madrileña en Michael RAPPORT, *Nineteenth century Europe*, Palgrave-Macmillan, Nueva York, 2005, p. 246-268, esp. p. 246-249.

temprano de las instrucciones dadas por el obispo Simón López en 1825 y cuyo contenido se analizó más arriba.

Los políticos conservadores responsables del Concordato, por otra parte, habían luchado arduamente con la curia vaticana para imponer su modelo regalista y no podían prever la escasa longevidad de su éxito.<sup>841</sup> El carácter limitante a la acción del Estado en sectores clave, como en la beneficencia y en la educación, y el espíritu intolerante que tiñe el documento, hicieron que se iniciaran polémicas que acabarían destruyendo el consenso sobre la unidad religiosa. Junto a las diatribas contra el Concordato, la participación española en las guerras de Italia, la crítica a los cortesanos clericales –como sor Patrocinio y el Padre Claret, y la emergencia de obras en contra de la “teocracia” hispana, también llamada “mojigatocracia”, forman parte del conjunto de ideas que se debatían en la prensa, los cafés y las Cortes.

El objetivo de las nuevas leyes era impedir que la tutela espiritual de los ciudadanos permitiera dotar de legitimidad religiosa a las críticas y condenas de las decisiones soberanas de las Cortes y de los gobiernos. El recuerdo de su colaboración con las fuerzas del Pretendiente y de su alianza ideológica con el carlismo seguía presente. Así, el problema generado por las intervenciones clericales en política tuvo una respuesta coherente en varios artículos del Código Penal de 1848. Los legisladores coordinados por el penalista conservador Juan Francisco Pacheco dedicarían todo el capítulo IX de la norma a codificar las penas aplicables por los abusos cometidos por clérigos en sus manifestaciones públicas. Por ejemplo, el artículo 295º decretaba que todo eclesiástico que “en sermón, discurso, edicto, pastoral u otro documento a que diere publicidad o censurare como contraria a la religión cualquiera ley, decreto, orden, disposición o providencia de la autoridad pública, será castigado con la pena de destierro”. Una pena a la que ya habían tenido que hacer frente algunos obispos y curas en los años sucesivos, aunque en 1810 el obispo de Orense había sido el primero en hacerlo por su negativa a aceptar la soberanía de la Asamblea Constituyente.<sup>842</sup> Durante todo el período intermedio se dieron más casos de exilio forzado, no sólo por los motivos previstos en este artículo sino que también se desterró a los prelados que se negaron a prestar juramento a las constituciones por considerarlo contrario a su estado. Para sostener su postura habían

---

<sup>841</sup> Véanse Brigitte JOURNEAU, *Eglise et État en Espagne au XIXe siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq Cédex, 2002 y el texto en Emilio Piñuela y otros, *El Concordato de 1851 y disposiciones complementarias vigentes*, Editorial Reus, Madrid, 1921

<sup>842</sup> El caso se analiza en William J. CALLAHAN, *Iglesia, Poder y Sociedad en España*, p. 98-99. Se conserva copia del texto en que el obispo se autojustifica y da su versión de los hechos asegurando, entre otros ataques a las Cortes, que 1810 “no era tiempo de formar constituciones”. Su título es *Manifiesto del obispo de Orense a la Nación Española*. La Coruña, Oficina del Exacto Correo, 1813. Cf. ASV/Parte Moderna/ANMadrid, caja 260, ff. 602-647.

aludido a que el voto religioso anulaba aquel juramento, que resultaba contrario a la debida sumisión a la Santa Sede.<sup>843</sup>

Otro aspecto de primera relevancia fue que el Código de 1848 hizo que la justicia penal del Estado pusiera bajo su jurisdicción a los eclesiásticos, que hasta ese momento habían conservado el privilegio de ser juzgados por los tribunales canónicos de forma exclusiva. Pero el contenido de sus artículos suponía un claro intento de supresión de las inmunidades eclesiásticas en materia de justicia penal de un modo mucho más general, desde el momento en que preveía la pena de inhabilitación temporal, perpetua sólo en caso de reincidencia, para aquellos clérigos que no colaborasen con la justicia ordinaria cuando obrase contra ellos un recurso de fuerza interpuesto ante un tribunal civil de segunda estancia. Contemplaba la misma pena para los clérigos que obstruyeran la tarea jurisprudencial de alzar las censuras que pesasen sobre obras escritas. Por último, y como muestra palmaria de las intenciones gubernamentales, los eclesiásticos responderían ante la justicia por todos aquellos delitos que les fueran imputados en el desempeño de sus tareas como funcionarios públicos. El desmantelamiento de los privilegios penales del clero, no obstante, resultó ser una empresa mucho más compleja de lo que pudo pensarse en 1848.

Ahora bien, el proyecto conservador de crear y disciplinar una ciudadanía católica intolerante dio preeminencia a la conservación de lo que aquí se ha definido como constitución religiosa del Reino. En síntesis, el deslinde forzado e interesado de competencias entre Estado e Iglesia no suprimía el compromiso civil de mantener la protección de la religión del Estado. En este sentido deben entenderse los capítulos que el Código Penal dedicó a la defensa del dogma, los ministros y la liturgia católicas. Algunos de sus artículos traslucen con claridad meridiana el carácter intransigente del mismo. Sirva de ejemplo el artículo 128º, cuya redacción intencionalmente abstracta podía ser utilizada para reprimir todo tipo de declaración o práctica religiosa que no se ajustara absolutamente a lo marcado por la ortodoxia católica que se deseaba proteger. Su texto dice así: “La tentativa para abolir o intentar variar en España la religión católica, apostólica, romana, será castigada con las penas de reclusión temporal y extrañamiento perpetuo, si el culpable se hallare constituido en autoridad pública y cometiere el delito abusando de ella”. Resulta evidente que al hablar de conductas tendentes a “intentar

---

<sup>843</sup> Una discusión sobre las implicaciones del juramento en las transferencias de sacralidad desde la divinidad hacia la nación y la consiguiente sacralización de la política en el período romántico, véase el ya clásico libro de Paolo PRODI, *El sacramento del Potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bolonia, 1992, p. 341-345. Para el caso español se dispone del artículo de Marta LORENTE “El juramento constitucional”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXV, Madrid, 1995, p. 587-632, y sobre la cambiante postura de la Iglesia católica ante el constitucionalismo liberal hispano, veánse especialmente las páginas 618-626.

abolir o variar la religión”, el legislador deseaba sancionar las prácticas de proselitismo religioso y de herejía. Ahora bien, la apreciación de la existencia de ambas se sometía al criterio del juez ordinario y no del obispo de la diócesis. Tarea nada fácil, por otra parte, dado que otras disposiciones del mismo Código se centraban en cuestiones mucho más específicas, pero igualmente vinculadas al mantenimiento de la unidad religiosa. En ese sentido, se contemplaban penas diversas para castigar la defensa pública de la inobservancia de los preceptos eclesiásticos, el escarnio de las verdades de la fe y de la Iglesia, el maltrato de las imágenes religiosas y de las formas eucarísticas, la agresión a clérigos oficiantes y la profanación de tumbas.

Pero era la apostasía del catolicismo el delito que más duramente castigaba la ley: no sólo implicaba la pérdida de los derechos civiles y políticos asociados constitucionalmente a la condición de ciudadano, sino que conllevaba la pena de extrañamiento perpetuo. Estas sanciones muestran perfectamente las contradictorias características de esa ciudadanía católica intolerante. Y sus propios límites. Paradójicamente, el destierro era el destino tanto de los apóstatas como de los eclesiásticos anticonstitucionales. Con lo que el respeto a las normas de la jurisdicción civil y la defensa de la ortodoxia católica eran objeto del mismo nivel de protección penal. Con todo, el citado artículo 128º sirvió finalmente para reprimir con mano firme las actividades evangelizadoras, “proselitistas”, desarrolladas por las expediciones misioneras de las iglesias protestantes en España. Y es que desde la entrada de George Borrow en 1835, la península se había convertido en un destino bastante habitual de pastores y misioneros enviados, entre otras, por la British Foreign Bible Society.<sup>844</sup> Tal fue el éxito alcanzado por predicadores como James Lyon o William Harris Rule, que las autoridades en la materia se refieren al período como la génesis de la “Segunda Reforma” en España.<sup>845</sup> El movimiento, sufragado principalmente por adinerados propagandistas británicos, contó con una creciente aceptación entre los sectores más alejados de la Iglesia católica en España. Como se podrá comprobar en el siguiente capítulo, su expansión llegó a suponer uno de los principales temores de los más celosos defensores del catolicismo patrio y puso en tela de juicio la capacidad de la Iglesia de dar una respuesta adecuada a las necesidades espirituales de la población.

Pese a su intransigencia radical, el contenido del Concordato no cubrió en absoluto las expectativas de los católicos más celosos. No por casualidad hubo figuras de la izquierda

---

<sup>844</sup> Cf. Dale G. VOUGHT, *Like a Flickering Flame. A History of Protestant Missions in Spain*, Edición del autor. Sevilla, 2001, p. 47-50.

<sup>845</sup> La primera habría coincidido con el nacimiento del protestantismo. Véanse el libro de Juan Bautista VILAR, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español actual*, Itsmo, Barcelona, 1994 y su artículo “Los evangélicos franceses y suizos en los orígenes de la II Reforma en España (1863-1866)”, *Hispania Sacra*, (45) 1993, p. 691-705.

española que hicieron una lectura tolerantista del conjunto normativo instituido por los moderados. Tal y como señalaría el republicano Fernando Garrido, el Código Penal carecía de disposiciones punitivas para los ciudadanos que no practicasen la religión católica.<sup>846</sup> Además, al considerar que un “acto público” debía contar con la presencia de al menos ocho individuos, se permitía que la práctica privada de cualquier otro culto quedase en la práctica sin castigo. Pero quizás fuera el hecho de que los delitos contra la religión católica cometidos por seglares pasaran a la jurisdicción temporal, y escaparan de ese modo del control episcopal, lo que a Garrido más satisfizo del texto. Sobre todo porque pensaba que este cambio influiría mucho en el disfrute individual de derechos, al quedar su tutela exclusivamente en manos de las autoridades civiles. En efecto, con el nuevo Código los diocesanos se vieron privados de la que había sido una de sus principales atribuciones en la esfera de la vigilancia de las conciencias. Por los motivos expuestos, Garrido llegaba a la conclusión de que la nueva norma albergaba en sus disposiciones lo que denominó “tolerantismo implícito” que alimentaba la esperanza de que en el futuro próximo se dieran formulaciones más flexibles e, incluso, el pleno reconocimiento del derecho a la libertad de cultos.<sup>847</sup>

Desde el polo opuesto a Garrido, algunos obispos escribieron al nuncio para denunciar lo que en el texto del Código Penal consideraban atentados contra el clero, a sus inmunidades y privilegios. El de Jaén supo trasladar perfectamente al nuncio el tipo de críticas clericales que recibiría la nueva norma penal. Tres eran los puntos capitales: los “golpes a la inmunidad eclesiástica”, la “blandura” con que se castigaban los delitos religiosos y el “rigor con que se castiga a los eclesiásticos por cosas que merecen mayor indulgencia”<sup>848</sup>. El prelado jienense solicitaba permiso al nuncio para representar ante la Reina para trasladarle dos demandas. La primera que “desapare[cieran] del Código todo cuanto encadena[ba] la acción de los eclesiásticos en asuntos religiosos”. Un tipo de reivindicación relativamente comprensible desde el respeto a los principios de independencia de poderes, pero que resultaba menos viable en el contexto de una iglesia oficial. La segunda petición contenía una amenaza y da cuenta de la actitud de la parte del episcopado español más reacia a aceptar el sistema constitucional y jurisdiccionalista. Exigía el obispo de Jaén “que se suavi(zara) la legislación sobre los prentedidos crímenes

---

<sup>846</sup> Alfonso TORRES DE CASTILLA (seudónimo de Fernando Garrido), *Historia de las persecuciones políticas y religiosas, ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días...* Imprenta de Salvador Manero, Barcelona, 1866.

<sup>847</sup> Dicha lectura del nuevo Código era compartida por José, obispo de Jaén, que en una carta al Nuncio Franchi afirmaba la necesidad de protestar contra “esos golpes que en él se dan a la inmunidad eclesiástica, ese rigor con que castiga a los eclesiásticos por cosas que merecen indulgencia y esa blandura con la que se trata a los criminales en asuntos religiosos no creo que deban pasar sin reclamación de parte nuestra”. Archivo Segreto Vaticano *Nunciatura de Madrid*, caja 332, documento 2.

<sup>848</sup> ASV, Parte Moderna, ANM, caja 352, f. 57. Carta del Obispo de Jaén al nuncio.

contra las regalías, que yo respetaré cuando las vea dentro de sus justos límites”<sup>849</sup>. Resultaba difícil ser más claro y directo: ciertos prelados no estaban dispuestos a colaborar con el poder civil, progresista o moderado que fuera, mientras consideraran que las decisiones gubernamentales de cualquier rango vulneraban el reparto de competencias pactado tácitamente entre ambas potestades. Una muestra más, por otra parte, de que las doctrinas sistematizadas por Ferrer encontraban un público bien dispuesto entre algunos jerarcas de la Iglesia hispana que consideraban ilegítima la codificación penal que afectaba a los clérigos y, por lo tanto, de cumplimiento excusable.

Al compás de los debates que precedieron a la aprobación de las citadas innovaciones jurídicas, las polémicas entre teócratas y jurisdiccionalistas adquirieron una nueva dimensión al final de la década de 1840. Esas nuevas batallas dialécticas estuvieron directamente relacionadas con el más amplio debate sobre la unidad religiosa y la libertad de cultos, aspectos que se tratarán pormenorizada y comparativamente en el siguiente capítulo. Pese a que ambas facciones encontraron en este asunto muchos más puntos de encuentro de lo que se podría pensar, de las filas del jurisdiccionalismo emergerían voces discordantes que cuestionaban la idoneidad de la confesionalidad del Estado. Sus argumentos encontrarían eco en el interior del Congreso de los Diputados en las sesiones constituyentes del Bienio Progresista. Sobre todo en la discusión de la Base Segunda de la Constitución de 1856, sobre la que se volverá más adelante.

En cuanto a los inicios de ese debate en España, conviene hacer algunas consideraciones previas a través del comentario de una obra secundaria, pero de considerable interés. Se trata del discurso de doctorado de un joven jurista de la Universidad de Madrid, Pablo Cano Vergara, en que se plantean una buena parte de los problemas a los que se haría referencia en los debates parlamentarios del bienio. La defensa de la unidad religiosa se plantea como un deber patriótico de interés político y de enorme trascendencia social.

Cano escribe en el año de las revoluciones. Desde que en enero se rebelaran los sicilianos hasta que cayeran las últimas barricadas de Viena, 1848 sería recordado como el año de la primera revolución europea. Desde el Bósforo hasta el Atlántico, todo el continente se vio sacudido por la subversión revolucionaria provocada por las ansias de reforma democrática, reconocimiento nacional, justicia social y extensión de los derechos civiles que se habían difundido entre la población. Fue entonces cuando se sellaron algunas alianzas que perdurarían en el tiempo, como la del republicanismo con la democracia, la del nacionalismo con el liberalismo conservador o la de socialistas y

---

<sup>849</sup> Ibidem.

comunistas. Las clases medias del intelecto y de las finanzas promovieron, con la ayuda de los trabajadores militantes y del pueblo, sucesivas oleadas reivindicativas que barrieron Europa para lograr que el liberalismo en el poder diera a sus políticas un sesgo social y democrático. El jurista, a este respecto, aseguraba que las naciones debían confiar su suerte a la conservación del sentimiento religioso de los hombres, último valladar del orden heredado y baluarte inexpugnable de la sociedad. Lo definía como “grande y hermoso como la creación, noble y puro como la virtud”, “única barrera que detiene a un pueblo desmoralizado”.<sup>850</sup>

Por esta razón en todas las conmociones políticas, los “primeros esfuerzos se han dirigido siempre a amortiguar este sentimiento, porque saben que acabando con el sentimiento religioso acaban con todos los demás; porque si este sentimiento no detiene a los hombres, ninguno es capaz de detenerlos”<sup>851</sup>. Partiendo de este planteamiento, ampliamente compartido por el conservadurismo hispano, el autor pasa a comentar la necesidad de la unidad religiosa para permitir que el sentimiento religioso operase su benéfica influencia en el ámbito político europeo.

España, cómo no, se utiliza de ejemplo donde la unidad religiosa ya ha conseguido triunfar. La patria hispánica tenía la inmensa “fortuna de poseer esta prenda más de orden y de armonía”<sup>852</sup>. Merced sobre todo a dos importantes pilares que serían utilizados una y mil veces por los defensores del confesionalismo intolerante. Su permanencia estaba “asegurada fuertemente no sólo por la legislación, sino, más que todo, por la voluntad nacional unánimemente manifestada”<sup>853</sup>. Es decir, era el voto de la nación, la inquebrantable adhesión española a la Iglesia y a la doctrina católicas el principal sostén de la unidad religiosa y, por ende, las principales causas de la estabilidad política y de la felicidad pública.

Ahora bien, Cano no ataca a quienes no compartían esa visión. Incluso discute con ellos porque reconoce el valor de sus ideas y considera que los defensores de la libertad de cultos “se fundan para sostener su opinión, en razones muy atendibles”<sup>854</sup>. Sus reflexiones empiezan loando las virtudes de la religión en general, asegurando que se trata de uno de los “más grandes elementos de gobierno” y de un sentimiento de los que “que han conducido a los hombres a arrostrar los mayores peligros y las más penosas

---

<sup>850</sup> Pablo CANO VERGARA, *Discurso en defensa del principio de unidad religiosa, pronunciado en la Universidad de Madrid, por el licenciado don Pablo Cano Vergara en el acto solemne de recibir la investidura de doctor en la Facultad de Jurisprudencia*. Madrid, La Publicidad.-Rivadeneyra, 1848, p. 6.

<sup>851</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>852</sup> Ibid., p.8

<sup>853</sup> Ibidem.

<sup>854</sup> Ibid, p. 9.



fatigas”<sup>855</sup>. Así, el “entusiasmo religioso” había producido muchos “héroes” en España, tanto “de las letras como de las armas”<sup>856</sup>.

No en balde, el catolicismo constituía además el elemento primordial y constituyente de la nación española. Con sus palabras: “también ha sido el que ha creado y sostenido nuestra nacionalidad, identificando para siempre la causa de la independencia y de la monarquía con la de la unidad religiosa”<sup>857</sup>. Un principio fundante a cuya vigencia y defensa se debía el mayor esplendor nacional. Y eficaz remedio contra toda dificultad por la que podría pasar España, puesto que “la ha salvado en las grandes crisis, y el único capaz de salvarlas en adelante”<sup>858</sup>. Se presentaba como el único factor de unidad que existía en un país dividido por el partidismo y las “disputas políticas”. Vista así, la unidad religiosa era un bien innegociable del que los gobiernos no podrían prescindir sin dar alas a los enemigos de la patria. Así pues legislar en su contra supondría un error absoluto, un disparate que tendría nefastas repercusiones:

“La libertad de cultos produciría necesariamente consecuencias desastrosas; consecuencias que no solo alcanzarían a todos los súbditos, a todos los ciudadanos, sino que podrían hacerse sentir también en regiones más elevadas”<sup>859</sup>

En este punto, Cano Vergara da cuenta de las motivaciones que aluden los defensores de la tolerancia de cultos. Trata de desmontar, en primer lugar, la tesis de que la intolerancia religiosa sea nociva para el avance material de los pueblos. Y lo hace así de rotundamente, afirmando que “el comercio y la industria no son incompatibles con la unidad religiosa”. Y poniéndole también un poco de imaginación, afirmaba que “la nación española encierra en su seno grandes elementos de prosperidad y riqueza: su suelo, extremadamente fértil, abunda en toda clase de frutos; sus producciones nada tienen que envidiar a las de las naciones extranjeras”<sup>860</sup>. Es decir, la unidad religiosa, había de proporcionar toda clase de bienes. Económicos y sociales ya que “lejos de ser un inconveniente a su prosperidad, es su más firme garantía”; pero también políticos, al constituir “el medio más seguro de consolidar la paz de la monarquía”<sup>861</sup>. Eso era precisamente lo que habían tratado de hacer los diputados que habían elevado el catolicismo a religión de Estado. Y, como harían posteriormente otros defensores de dicho

---

<sup>855</sup> Ibid.

<sup>856</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>857</sup> Ibid.

<sup>858</sup> Ibid.

<sup>859</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>860</sup> Ibidem, p. 12. Para cualificar sus aseveraciones y ganar credibilidad, añade algunas condiciones necesarias para que se confirmen, “solo falta que estos elementos se desarrollen por una protección decidida a las artes y a la industria; que el comercio, libre de trabas que puedan oponerse a su progreso, tome la extensión e incremento de que es susceptible”.

<sup>861</sup> Ibidem., p. 13.

expediente, Cano sostiene que los motivos que les habían empujado a decretar semejante medida tenían una justificación estrictamente civil y política:

“Lo que han hecho ha sido prohibir el ejercicio de los demás cultos, por una razón de política y de convenciencia; mas en manera alguna ha querido tiranizar las conciencias, ni menos contrariar de una manera violenta los impulsos del corazón, puesto que además de penetrar en un terreno vedado, sus esfuerzos hubieran sido infructuosos”<sup>862</sup>

Por consiguiente, llegaba a la paradójica conclusión de que “la tolerancia religiosa existe de hecho en España”. Fundaba este razonamiento en la supuesta racionalidad de la propia ley que, como instrumento al servicio de la mayoría, había primado el interés del conjunto de los españoles por encima de las realidades marginales:

“Al consignar el principio de la unidad, ha tenido en cuenta consideraciones más altas, más importantes; la ley ha creído que ante los intereses generales, que ante los intereses de la mayoría del país, deben enmudecer los intereses individuales; la ley ha creído que la tranquilidad pública, que el orden y el respeto a las leyes son primero que las creencias religiosas de un número pequeño de personas; la ley ha creído que es más atendible, más perentoria la conservación de la sociedad, que la razón que puede haber para autorizara la ley de culto y que por lo tanto esta debe ceder, debe considerarse menos digna de ser tomada en consideración que aquella”<sup>863</sup>

Este autor, además, se distanciaba de las lecturas más pesimistas de la situación religiosa nacional. En consecuencia, defendía que “los ejemplos de virtud y de heroísmo ya no son demasiado frecuentes, el sentimiento religioso, sin embargo, no se halla amortiguado enteramente., el indiferentismo no ha llegado todavía a dominarnos, el respeto a la religión y a sus ministros no ha desaparecido tampoco”.<sup>864</sup> Ese sentimiento religioso se trasmutaba en su discurso en un “elemento conservador” que se encuentra en los individuos y en las sociedades. Del mismo modo, “en los cuerpos políticos forma un parte integrante de la Constitución del Estado, está de tal manera unido a ella, que no puede echarse por tierra sin grave detrimento de los intereses nacionales”<sup>865</sup>. Entre estos últimos despuntaba la llegada de la civilización, que en su concepto consistía en “el progreso moral, material y político de las sociedades”. Ahora bien, esa civilización no debía confundirse con el disfrute de la libertad de cultos y para probar su afirmación recurría a un silogismo especioso, al afirmar que nadie podía negar la posibilidad que existir “una nación atrasada en las ciencias y en las artes con la libertad de cultos, y una nación poderosa, ilustrada y en el apogeo de su gloria, con la unidad religiosa”<sup>866</sup>. Por lo que se vivía y se sabía desde hacía décadas, desde luego que el segundo no era aplicable al caso español.

---

<sup>862</sup> Ibid.

<sup>863</sup> Ibidem, p. 13-14.

<sup>864</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>865</sup> Ibid.

<sup>866</sup> Ibid.

Otro factor relevante por el que Cano Vergara consideraba desaconsejable la introducción de la libertad de cultos en España era “la tranquilidad de las familias”. El vínculo religioso se mantenía como principal garantía del matrimonio y del patrimonio familiar. De hecho, se preguntaba:

“¿Qué sería de la sociedad el día en que disuelto este lazo que une fuertemente a los hijos con los padres, a los hermanos y a los parientes entre sí, se reuniesen en una misma familia personas de diferentes creencias? ¿Acaso podría haber unión, podría haber armonía entre personas dominadas por sentimientos opuestos, por ideas que abiertamente se rechazan?”<sup>867</sup>

Argumentaciones de este tipo se multiplicarían durante el Sexenio Democrático, cuando por iniciativa republicana se pretendieran introducir reformas sustanciales en el derecho de familia como el matrimonio civil. Tal situación, derivada de la asunción constitucional del principio de libertad de cultos, acarrearía “la desmoralización general” y “la disolución de la sociedad”<sup>868</sup>. Y, al contrario de lo que venía defendiendo este jurista, las principales consecuencias de dicha medida no serían políticas sino religiosas, ya que “cuando las leyes ponen al hombre en estado de elegir cualquiera religión, el hombre generalmente no abraza ninguna, porque no tiene creencias arraigadas, porque no sabe distinguir el error de la verdad”.

Y es que, además de los argumentos políticos, económicos, sociales y religiosos, en defensa de la unidad católica hispana venía la Historia, con mayúscula. En ella catolicismo y espíritu nacional se habían confundido para formar una y la misma cosa. La guerra medieval contra los musulmanes peninsulares recobra en el texto unos tintes épicos que ya habían surgido en la narrativa de cruzada de finales del siglo XVIII, pero que ahora cobraban una nueva significación y operaban al servicio de otros fines. Explicaba Cano que

“La catástrofe de Guadalete, poniendo en mano de los infieles toda la península ibérica, nos quita la nacionalidad y la religión, esparce el terror y el desaliento por todo los ámbitos de la Monarquía, y somete a la dura ley del cruel e implacable sarraceno”<sup>869</sup>

Ante tales desmanes, “un puñado de valientes” decide resistir y ponerse “bajo el estandarte de la Cruz”. Comienza así una resistencia armada contra los invasores que había de durar más siete siglos, pero cuyo final bien merecía todos y cada uno de los sacrificios realizados por los “españoles” comprometidos en aquella lucha por la redención político-religiosa de la “nación española”:

---

<sup>867</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>868</sup> Ibid.

<sup>869</sup> Ibidem, p. 18.

“Su celo religioso y su patriotismo, consiguen al fin echar por tierra, después de una larga lucha, su dominación, su poderío y fundar sobre la sangre de millares de víctimas un imperio que siglos después llegó a ser uno de los más poderosos del mundo, extendiéndose y asegurándose admirablemente con el apoyo que le prestara la unidad religiosa”<sup>870</sup>

Puede que lo más novedoso e interesante del ejercicio retórico de Cano Vergara resulte precisamente las lecciones que extrae de aquel dilatadísimo proceso histórico:

“Aquella época nos enseña que en nuestro país no puede existir la monarquía al lado de la libertad de cultos, la independencia al lado de la división de ánimos, y la nacionalidad al lado de diferentes creencias de distintas religiones”.

Por lo tanto, la tolerancia religiosa traería a España la muerte y la muerte de España, la descomposición de la fibra moral de la nación y la posterior desaparición de sus principales instituciones: la monarquía, la nación y la familia. He aquí la visión catastrofista de un jurista apenas conocido que, sin embargo, supo sintetizar con gran solvencia y sistematicidad los pilares del confesionalismo intransigente hispano.

Una tendencia que, pese a ser incapaz de movilizar a los diez voluntarios que requería la Legión Romana, seguía cosechando triunfos en el terreno jurídico-político como lo fue la ley de prensa de 1852. El cuatro de mayo de los catorce diarios de Madrid, once dejaron de ver la luz a causa de la aplicación de esa nueva ley. En provincias, diecinueve más corrieron la misma suerte y fueron clausurados. Esto hizo prever el fin del constitucionalismo parlamentario en España. Así al menos lo auguraba *La Civiltà Cattolica*, que veía como el nuevo cambio ministerial favorecía a los sectores más reaccionarios del partido moderado.<sup>871</sup> No en vano, la reacción católica de la década de 1850 estuvo también marcada por su actitud de lucha aterrorizadamente despiadada contra los nuevos tiempos. Al margen de las manifestaciones y las reflexiones realizadas por los ministros de la fe en sus pastorales, publicaciones y sermones, los legos se implicaron cada vez más en el terreno de la polémica ideológica para combatir la libertad en materias de fe y en un ensayo publicado diez años después del ejercicio de Cano Vergara se llegó a sostener que: “en la presente época, hemos podido, no raras veces, observar, que los principios de libertad, caros a todo hombre inteligente y razonable, pero por desgracia mal entendidos por no pocos, mezclados con las ideas, no siempre sanas y sólidas en materia de Religión, producen un no sé qué de monstruosidad indescriptible”.<sup>872</sup> Razón y fe ni podían ni debían mezclarse, menos aún para llevar la segunda al territorio de la discusión.

---

<sup>870</sup> Ibidem, p. 18-19.

<sup>871</sup> Respecto a la salida del gobierno de Armero y los generales Concha y Cordova, con la entrada de Vigodet, Canedo, Lersundi y Pavia comentaba: “Ogni persona tolta di carica era un costituzionale devoto: ogni persona sostituitavi un retrogrado dichiarato.”. Véase *La Civiltà Cattolica*, 31-V-1852. p. 709-711. La cita en página 710.

<sup>872</sup> *Tratado sobre la libertad de cultos. Escrito por un católico*. Imprenta de José Tauló, Barcelona, 1859, p. 3.

Otro autor de la misma escuela incluía como uno de los objetivos de su opúsculo el de demostrar a sus lectores “hasta la evidencia lo que verdaderamente se pretende por algunos con la Libertad de Cultos, apoyados en el testimonio de la Historia y de la Religión, que esa misma Libertad de Cultos, es absurda, impía y enemiga de la Sociedad.”<sup>873</sup> Éste fue el tenor de la opinión católica tras la aprobación de la segunda base de la Constitución no promulgada de 1856 y que se mantendría en defensa de la unidad católica durante los debates del Sexenio.

Con los compromisos alcanzados en las áreas críticas de las relaciones Iglesia-Estado, el Papa y la Reina consideraban haber dado un paso de gigante en la consolidación de un sistema jurisdiccional estable. No en vano el Concordato había resultado ser la herramienta privilegiada a tal fin en toda Europa. Ahora bien, sin conocer aún el éxito que podría alcanzar dicha operación, se extendían voces críticas con todo el proyecto. El historiador Adolfo de Castro resumía su opinión sobre lo que suponía el Concordato para España con las siguientes y durísimas palabras: “The Pope has gained all the desired from the men who called themselves “Moderados”, viz: the re-establishment of the friars –the power of the clergy- superintendence in instruction –slavery of conscience-degradation of country”<sup>874</sup>. Poco tardarían los europeos en darse cuenta de las muchas limitaciones, contradicciones y paradojas que provocaría su puesta en vigor. Y lo mismo sucedería en España, donde las voces de personajes de la talla de Fernando Corradi, director de *El Clamor Público*, o el teólogo liberal republicano Fernando de Castro se levantarían para exigir todas las libertades posibles para los ciudadanos españoles. Pero, conviene recordar que la reacción autoritaria que levanta el fracaso, a escala europea, de la Revolución de 1848, corresponde también el proyecto Bravo Murillo de reforma constitucional de 1852, inspirado en la teología política de Donoso Cortés, de clara tendencia autoritaria y antiparlamentaria. La propuesta provocó una férrea oposición ante aquella fallida versión española del reciente golpe de Estado de Luis Napoleón en Francia. Tras dicho fracaso se fueron creando las condiciones que precipitarían en una nueva oportunidad política que hiciera posible la aplicación del programa progresista. Propiciada por una intensa crisis parlamentaria, la oportunidad cuajaría sólo tras el éxito de una nueva cuartelada.

---

<sup>873</sup> *La unidad católica y la libertad de cultos en su verdadera relación con la sociedad española*, por A.V.D. Cursante en la Universidad de Zaragoza. Imprenta de José Bedera, Zaragoza, 1856, p. 7.

<sup>874</sup> Adolfo DE CASTRO, *History of Religious Intolerance in Spain, or &c.* London, 1853, p. III.

## Capítulo 5. Unidad católica y persecución de protestantes (1854-1868)

La defensa de la libertad de cultos llegó al Congreso poco después del triunfo de la Vivalcalvarada de 1854. Definida en diversos modos, la tolerancia religiosa fue reclamada por varias vías por quienes abogaban por una ampliación de los derechos de ciudadanía y la modernización nacional en materia de religión. Los líderes demócratas y progresistas incluyeron la libertad de cultos en sus reivindicaciones y programas de gobierno movidos por un compromiso político e ideológico con un liberalismo maduro. Las posibilidades de su introducción eran escasas, toda vez que el Concordato, la Constitución y el Código Penal habían fijado los estrechos márgenes por los que discurría el confesionalismo hispano. Pero su resolución implicaba un paso adelante en el proceso de evolución del sistema político hispano porque en lugar de presentarse como el lógico correlato del desarrollo de la vida cultural y religiosa de la nación, o por la presencia de minorías religiosas, aparecía como un deber de coherencia con el régimen político apenas establecido. Tan polémica cuestión pronto se convertiría en el asunto que mayores y más encendidos debates provocó en el Bienio Progresista, porque afectaba a la más delicada de las cuestiones: tocaba el alma de la nación.

La ruptura de la confesionalidad del Estado recibiría una feroz oposición. Por un lado, la mera posibilidad de que se produjera desató una reacción católica sin precedentes. De hecho, se podría decir que el movimiento político católico se constituyó formalmente en torno al rechazo a la tolerancia, con un nivel de organización que el anticlericalismo no había logrado alcanzar. En segundo lugar, la iniciativa reactivó también las presiones episcopales sobre los fieles y sobre el Parlamento. Los prelados se pusieron manos a la obra y lideraron un frente común formado por un variopinto conjunto de publicistas, fieles y periodistas insatisfechos y asustados ante lo que concebían como una hecatombe nacional, una autoinmolación antipatriótica carente de sentido. Su campaña acabaría resultando un éxito.

En este capítulo se seguirán dichos ejes temáticos y está organizado del modo siguiente. En un primer apartado se analizan brevemente los rasgos fundamentales de la legislación revolucionaria hispana dentro del marco de una Europa mediterránea afectada por el surgimiento del debate sobre la libertad religiosa.<sup>875</sup> En la segunda parte se reflexiona sobre las dimensiones ideológicas, políticas y sociales que dividieron al catolicismo entre católicos liberales y neocatólicos, con especial interés en la presentación del programa recogido en el *Syllabus Errorum* de Pío IX. El tercer epígrafe del capítulo se

---

<sup>875</sup> Sobre el desarrollo de este argumento para el caso francés véase Patrick CABANE *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003.

centra en los aspectos más represivos del moderantismo en materia religiosa y ofrece un estudio comparativo de persecución de protestantes en España y en Toscana. A través de la consulta de los expedientes sumariales, la correspondencia, debates parlamentarios y la literatura apologética generados por los dos casos se ha podido conocer las características fundamentales de los procesos: las acusaciones, las defensas y los recursos interpuestos. El amplio haz de cuestiones relacionadas con el encausamiento de los evangélicos permitirá, asimismo, aportar una visión de conjunto de los problemas constitutivos de un orden social en fase de transformación. Mientras que el catolicismo liberal optó por la separación de Estado e Iglesia, la adaptación a los tiempos del papel del Sumo Pontífice en la estructura eclesial y la apertura al diálogo con las nuevas realidades políticas y sociales; los neocatólicos propugnaban una visión teocrática del poder y de la sociedad, la revalorización del Papa como cabeza política y espiritual de la Iglesia y una renovada ascesis católica de fuerte impronta antimoderna. Ese acercamiento a los distintos modos de entender el papel de las identidades y de las estructuras religiosas en las sociedades decimonónicas invita a abordar la compleja correlación de fuerzas que se estableció en el interior de una Iglesia, que bajo el pontificado de Pío IX se hacía cada vez más antimoderna. Pese a que la victoria estaba reservada a los más conservadores, las argumentaciones y las ideas propuestas por los sectores más avanzados del catolicismo hispano fueron de gran valor para los tolerantistas y los anticlericales que subieron al poder tras el estallido de la Revolución Gloriosa. Se perfilaban, de este modo, dos fórmulas posibles de combinación de elementos del catolicismo y del pensamiento moderno en estrecha relación con, o en firme oposición a, la concepción del mundo político y social que se derivan de la consolidación de la ciudadanía liberal.

En el tercer apartado se evalúan las vinculaciones existentes entre la resistencia al protestantismo y la defensa de la unidad católica, como piezas esenciales del desprestigio de la libertad de conciencia operada por los sectores neocatólicos y conservadores. Se ofrece, por consiguiente, un análisis de la argumentación desplegada por estos propagandistas y una reflexión sobre las acciones y los discursos de las elites gobernantes contrarias a la tolerancia. Este capítulo, por lo tanto, ofrece una visión de conjunto de las posturas legas y eclesiásticas ante el fenómeno de cambio religioso que comenzó a corresponderse con el de cambio social a mitad de siglo XIX.

### 5. 1. La crisis de la unidad católica en el Bienio Progresista

La voluntad de conservar un estado confesional no se vio cuestionada abiertamente en Cortes en la primera mitad del siglo XIX, pese a las múltiples reformas y restricciones que afectaron al clero. Hasta la revolución de 1854. El 28 de junio se sublevó la guarnición de caballería de Madrid y dos días después se produjo la batalla de Vicálvaro. El 7 de julio publicó O'Donnell el Manifiesto de Manzanares tras su salida de Madrid. Diversas juntas locales desafiaron al poder eclesial y aprobaron medidas contrarias al status quo político-religioso. La de Cádiz abolió el Concordato, la de Valladolid restableció la desamortización; la de Tarragona disolvió la comunidad de la Selva; la de Teruel prohibió la segunda enseñanza en el seminario, la congregación del Amor Hermoso, y redujo el número de parroquias; la de Burgos expulsó a los jesuitas en nombre del Concordato; la de Madrid trató de restablecer la desamortización completa y suprimir las fiestas religiosas.<sup>876</sup>

Algunas de estas medidas se inspiraban en el programa del partido demócrata. Esta formación, liderado entre otros por Fernando Garrido, defendió posturas de decidido librecultismo anticlerical y laicista. El programa del partido quedaba resumido en este decálogo de derechos agrupados en torno a la tríada triunfante de 1789:

“Los derechos del hombre son:

LIBERTAD: *Derecho de libre examen (Libertad de cultos, de enseñanza, de imprenta)* Libertad de acción (Libertad de reunión, de asociación, de industria, de comercio)

IGUALDAD: Intervención directa en la administración pública (Sufragio universal, sanción de las leyes por el Pueblo) Ser juzgado por iguales (Institución del Jurado, Derecho de Libre defensa)

FRATERNIDAD: Derecho a la conservación de la vida (Derecho a la asistencia, a la instrucción, al trabajo, a la propiedad (Estos son deberees de la Sociedad con el Individuo)<sup>877</sup>

La ambigua postura del Gobierno provisional ante las propuestas demócratas y el tono que adquirió la revolución en las juntas locales sin duda empujaron al prusiano Ludwid Philipson, quien en nombre de los judíos alemanes pidió la libertad de cultos en España. El 30 de diciembre se leyó en el Congreso su solicitud, que decía: “Los israelitas de Alemania, y en su nombre el doctor Ludwid Philipson piden, tengan a bien las Cortes dar cabida a la libertad de cultos en la ley fundamental del Estado, como una de sus principales bases”. Las Cortes resolvieron crear una comisión que se ocuparía de la solicitud. Tan sólo dos semanas después la comisión encargada de redactar las bases

---

<sup>876</sup> Francisco de Asís AGUILAR, *El libro de la Unidad Católica*, Imp. de Alejandro Gómez Fuentenebro, Madrid, 1876, p.701.

<sup>877</sup> Fernando GARRIDO, *La República democrática, federal universal. Nociones elementales de los principios democráticos dedicadas a las clases productoras*. Madrid, Cuesta, Mornier-Baylliere, 1855. El subrayado es mío.



para la nueva Constitución hizo pública sus propuestas. La base 2ª establecía que “la Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la Religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido civilmente por sus opiniones mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la Religión”.

Hasta once enmiendas se presentaron a esta base aunque la amplia mayoría aceptaban su sentido esencial. En la segunda por orden de discusión, presentada por el diputado Suris y Baster, se decía netamente: “Pedimos que la base 2ª se redacte en estos términos: La ley garantiza la libertad de conciencia y de cultos”. La quinta, que apoyó Juan Antonio Seoane añadía: “Y los extranjeros tendrán para el ejercicio de su culto en España las mismas garantías que en su respectivo país tengan para el culto católico los españoles”. El diputado progresista Degollada presentó la sexta, que después del primer párrafo de la Comisión decía: “Pero en la poblaciones de más de 30,000 almas, se tolerará el que en forma decorosa se rinda a cualquier otra. Nadie podrá ser perseguido ni molestado por motivos de religión, siempre que con sus actos no se ofenda la moral pública, ni perturbe el culto de los demás”. La séptima, presentada por Francisco Salmerón y Alonso, incluía un condicionamiento socio-geográfico a la práctica de la tolerancia religiosa y rezaba: “En las actuales capitales de provincia, y puertos habilitados de la Península e islas adyacentes se permite el ejercicio del culto de cualquiera otra religión, pero sin prácticas públicas exteriores”. Esta propuesta fue respaldada en la octava, apoyada por Figuerola, que limitaba la libertad a las capitales de primera clase. La novedad fue la del moderado y fervoroso católico Tomás Jaén, que se decantó por conservar intacta la intolerancia religiosa empleando estos términos: “La Nación se obliga a proteger y mantener con decoro y puntualidad el culto y los ministros de la Religión católica, apostólica romana, que es la del Estado y la única que profesan los españoles”.<sup>878</sup> Esta última propuesta se distanciaba de lo que parecía ser el sentir general de las Cortes pero, al igual que el resto, no fue aceptada.

De hecho, el día 28 de febrero fue aprobada por 200 votos contra 52 la segunda base de la comisión con la siguiente redacción:

“La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la Religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones ni creencias, mientras no las manifieste en actos públicos contrarios a la Religión”.

Tras la lectura del proyecto de bases para la Constitución, los Obispos hicieron intenso uso del derecho de petición a las Cortes para que se conservase la unidad

---

<sup>878</sup> Ibid, p. 701-705.

católica. Muchos fieles siguieron la iniciativa de los Prelados y se enviaron millares de peticiones al Parlamento, tanto individuales como colectivas y corporativas. El neocatolicismo, cuyos rasgos constitutivos se analizarán más adelante, encontró una ocasión de oro para movilizar a los ciudadanos en defensa de su causa. El jurisconsulto y propagandista neo Francisco de Asís de Aguilar fue autor en marzo de 1854 de una exposición-petición parlamentaria que recogió en el libro que publicaría veinte años después y en la que empleó los tonos alarmistas que caracterizaban a su escuela:

“ESPAÑOLES: ¡La Religión de Dios y de nuestros padres está en peligro! Las Cortes han desoído la voz de los Obispos, mofado a los diputados católicos, negándose a escuchar las reclamaciones de los pueblos y aprobado CONTRA LA VOLUNTAD NACIONAL la Base 2ª de la Constitución. Esta no tiene aún el carácter de ley, y el mal por consiguiente no está consumado”<sup>879</sup>

Por lo tanto, había llegado el momento de la movilización general contra la decisión soberana de las Cortes revolucionarias. Todos los creyentes estaban llamados a participar en una campaña feroz contra la nueva base constitucional que ignoraba la tradición. El alma nacional estaba en peligro y no cabía más que la acción inmediata:

“¿Queréis que se consume? ¿Queréis ser enemigos de Dios y de la INMACULADA, y que vuestros hijos también lo sean? ¿Si o no? Si lo queréis, continuad en ese silencio que os pierde; si no lo queréis, ¡decidlo en voz alta que resuene como trueno aterrador en los salones de la Asamblea! Tenéis el derecho de petición; elevad, pues, todos los que queréis ser católicos, valientes protestas contra el acuerdo de 28 de febrero”<sup>880</sup>

Ahora bien, la campaña contra la decisión parlamentaria se presentaba con la tradicional confusión de causas: “¡Fuera apatía y temores! ¡No se trata de política, sino de religión, y es hora de que hablen los buenos y se sepa que quiere ser CATOLICA, APOSTOLICA, ROMANA la voluntad nacional!”<sup>881</sup>. Ni la mayoría de las Cortes ni el Gobierno eran de esta opinión. La campaña contra la Base Segunda fue todo un éxito y ante la avalancha de peticiones que los obispos y sus colaboradores legos llegaron a desencadenar, se decidió vetar su envío. Así el día 7 de marzo el Ministro de Gobernación firmó una real Orden cuyas palabras son las siguientes:

“Las bases de la futura constitución del Estado, una vez votadas por las Cortes Constituyentes, están fuera de toda discusión. Así lo han acordado las mismas Cortes, resolviendo no oír las peticiones que en sentido contrario les sean dirigidas. Por estas consideraciones, y para que tenga cumplido efecto lo acordado por las mismas, SM conformándose con el parecer de su Consejo de Ministros, se ha dignado mandar evite VS se firmen y se dirijan exposiciones contra las bases de la Constitución aprobadas”.

Para poder entender la distancia existente entre los representantes políticos y religiosos de aquella nación católica resulta conveniente analizar las fuentes doctrinales y

<sup>879</sup> Ibid, p. 706. Mayúsculas en el original.

<sup>880</sup> Ibid, p.707.

<sup>881</sup> Ibid, p.708. Mayúsculas en el original.

las fracturas internas del mundo católico a mediados del siglo XIX, que se iban haciendo cada vez más profundas. Y en España sobre todo tras la desamortización general eclesiástica y civil decretada por el ministro Madoz en 1855. La Iglesia había perdido toda esperanza de controlar a las administraciones progresistas y éstas, por su parte, carecían del mínimo apoyo a sus medidas entre los jerarcas eclesiásticos. Se confirmaba de este modo un divorcio ya presagiado en el Trienio esparterista pero que sólo ahora se hacía completo y evidente.

## 5. 2. Catolicismo liberal versus neocatolicismo

Tras los debates de la segunda base de la constitución non nata de 1856, las posturas se habían radicalizado hasta límites nunca vistos. La derecha política y religiosa de la Iglesia española fue ocupada por los llamados neocatólicos. Se trataba en su mayoría de nostálgicos del carlismo y clericales de varios tipos, apoyados por la mayor parte del alto clero. Las bases ideológicas de su programa combinaban legitimismo, antiparlamentarismo y clericalismo. Como demostrara en su momento Begoña Urigüen, la mezcla y la riqueza de las influencias que recibieron no lograron combinarse en un cuerpo de doctrina original. La defensa del Papa, de los derechos y libertades de la Iglesia, y de la teocracia más intolerante fueron los principios que articularon su agenda política. Esta escuela, “más papista que el Papa”, adquirió una enorme influencia en la política palaciega y en la opinión nacional.<sup>882</sup> Aún así acabaría sucumbiendo ante los embates de los nuevos tiempos en la década de 1860, con un Pío IX asediado por los nacionalistas revolucionarios italianos y embarcado en la más seria campaña antiliberal que jamás protagonizara un pontífice.

Tampoco el ala izquierda política y religiosa del laicado y del clero hispanos contribuyó con aportaciones decisivas al debate político-religioso europeo.<sup>883</sup> Los “católicos liberales” hispanos fueron pocos y muy perseguidos. Vaya por delante el reconocimiento al valor de sus propuestas y a su compromiso con los principios católicos y liberales, en un momento en que conjugar ambas lealtades comenzaba a ser cada vez más complicado. Con todo, esta corriente protagonizó algunas de las más interesantes polémicas del último período del reinado de Isabel II.

Pese a que las primeras formulaciones francesas datan ya de los años de 1830, sobre todo en el círculo que rodeaba el periódico *L'Avenir* dirigido por Lammenais y en el

---

<sup>882</sup> Cf. Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*. Madrid, CSIC, 1986.

<sup>883</sup> Véanse el clásico estudio de María Dolores GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea*, CSIC, Madrid, 1966 y el reciente libro de Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

que colaboraban Montalembert y Lacordaire, fue durante el Trienio esparterista cuando la polémica sobre la conciliación del catolicismo con el espíritu del siglo adquiriría un mayor relieve en España. La traducción a cargo de Mariano José de Larra del padre del catolicismo liberal europeo puede entenderse como el primer hito de la penetración de esa nueva corriente en España. *Las Palabras de un creyente* fueron publicadas en castellano en el *annus horribilis* de 1834, con una introducción de su traductor en la que halagaba la obra de un Lammenais en plena transición del ultramontanismo al más extremo catolicismo liberal.<sup>884</sup> El prólogo contaba además con un elocuentísimo silencio respecto a la condena pontificia de las ideas del abate francés en la encíclica de Gregorio XVI *Mirari Vos*.<sup>885</sup> La regencia de Espartero favoreció la difusión de los principios católicos liberales, sobre todo dadas las tensas relaciones existentes con la Santa Sede y la amenaza de separación de Roma que supuso la Ley Alonso del año 1842. Fue entonces cuando el sector más liberal del clero español pudo alzar su voz para defender la legalidad constitucional y tender puentes hacia un mayor entendimiento con las diversas corrientes de pensamiento liberal. Sería pues en 1841 cuando un grupo de eclesiásticos formaría la redacción del primer periódico católico liberal hispano: *El Clérigo Mentor*, cuyo contenido ya se ha examinado.

Emilio Castelar fue el encargado de reavivar la cuestión en la prensa y en la política españolas quince años después. Sus viajes a Italia le habían permitido entrar en contacto con los principales líderes del *Risorgimento* y participar en diversas reuniones y mítines, principalmente en los círculos garibaldinos.<sup>886</sup> El 28 de marzo de 1856 publicó un controvertido artículo a favor de la causa unitaria que animó extraordinariamente el debate político. En él se definía a Italia como la “reina de las vírgenes”, como una “rosa marchita por el veneno de la tiranía”, un “poema de la historia” y “hermana nuestra”<sup>887</sup>, de los españoles. Castelar creía llegado el momento de relanzar la lucha contra los enemigos de la unificación “ahora que la madre democracia bendice a los hijos que van a la pelea”. El primer enemigo a batir resultó ser, como era de prever, el Pontífice: “El Vaticano es la picota de tu vergüenza. La basílica de Letrán tiembla y se bambolea. ¡Pronto caerá con

<sup>884</sup> El periplo personal e intelectual que llevó a Lamennais de una a otra fue reconstruido magistralmente por Guido VERUCCI en *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968. Véanse también, entre otros, Georges WEILL, *Il catholicisme liberal en France*, Félix Alcán, París, 1909, p. 11-44. Sobre su repercusión internacional, William Gordon ROE, *Lamennais and England. The reception of Lamennais's religious ideas in the nineteenth century*, Oxford University Press, Oxford, 1966 y Guido VERUCCI, *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*. Franco Angeli, Milán, 2001, p. 20-32.

<sup>885</sup> El Papa advertía que resultaba “un delirio afirmar que la libertad de conciencia y de culto es un derecho propio de todos los hombres”.

<sup>886</sup> Cf. Marco MUGNAINI, *Italia e Spagna nell'età contemporanea. Cultura, politica e diplomazia (1814-1870)*, Edizioni dell'Orso-Istituto di studi storici Gaetano Salvemini, Alessandria, 1994, p. 147-151.

<sup>887</sup> “¡Despierta, Italia!”, *La Democracia*, 28-III-1856.

sus cimientos y con sus cúpulas, con sus criptas y sus altares, con sus reliquias y con sus tumbas!”. El diputado gaditano señalaba el advenimiento de una nueva época, la era democrático-republicana, cuando decía: “Al martirio del cristianismo ha sucedido el martirio de los pueblos; a la noche de los misterios, el día de la luz; al martirologio católico, el martirologio republicano; (...); a la gran argucia llamada Teología, democracia”. Un principio que debía también suponer el fin de la monarquía borbónica del reino de Nápoles, a cuya cabeza se encontraba Fernando de Borbón, “el buitre que roe y devora tu blanco seno”. La causa italiana, además, se veía legitimada por la Historia y a Italia le decía: “¡Diez siglos te llaman! ¡Diez siglos te invocan! ¡Diez siglos te esperan!”. Con la victoria de los revolucionarios se abriría un nuevo periodo histórico en que las transformaciones se sucederían en línea con los aires democráticos que soplaban en Europa tras las convulsiones de 1848.

En esa nueva era no quedaría espacio para los magnates de la vieja: “Ya no hay consules ni pretorio; ya murieron los señores, los nobles, los aristócratas; ya no viven los güelfos, los Gregorios, los Judíos, los Dux y los Senadores”. Ni para sus símbolos: “Ya las coronas de los reyes son una mofa, una ironía, las tiaras de los Papas, un sarcasmo el manto de los emperadores”. Ni para sus instituciones: “Ya no hay concilios, ni conferencias, ni clubs, ni universidades, porque el pueblo sabe leer en el libro de su derecho”. Ni, por supuesto, sus divisiones religiosas y confesionales: “Ya por último no hay católicos, ni judíos, ni protestantes, ni mahometanos porque la conciencia universal se emancipa ante Dios, porque el templo es el espacio, la oración es el bien, el sacrificio, el trabajo”<sup>888</sup>.

A Italia precisamente le correspondía dar cobijo a la nueva aurora de la humanidad: “Despierta para el bien de los pueblos, para bien de la libertad, para espanto de los señores”. La lucha entre lo viejo y lo nuevo, de hecho, ya tenía un vencedor: “El feudalismo agoniza bajo sus tronos, dentro de sus alcázares, sobre sus cadalsos”. Lo nuevo, además, contaba con energías que barrerían sin remisión todo rastro del orden antiguo: “El vapor mata la fuerza, la razón entierra la autoridad, el monopolio de los reyes, de los sabios, de los diplomáticos y de los usureros cae ante la palabra de los artesanos, de los labradores, de los pobres y de los desvalidos”. Ese cambio revolucionario, provocado por las novedades materiales y culturales, llevaría a la desaparición y a la sustitución de toda autoridad heredada: “El papa es el pueblo, el rey es el derecho, el emperador es la democracia”. Cargando el discurso de utopía llegaba a fantesear con el fin de cualquier forma de presión de una nación sobre otra: “Ya no hay decretos

---

<sup>888</sup> Ibid.

imperiales, ya no hay firmanes, ni notas, ni ultimátum". La represión era también parte del pasado y la libertad se abría camino a un ritmo frenético llevándose por delante todo resto de opresión: "Ya no hay hierro para cadenas, ni granito para cárceles; ya no hay ejércitos, ni gendarmes, ni guardias del Papa, ni oficinas de policía". Las esferas económica y social tampoco permanecerían ajenas a este nuevo amanecer y las personas e instituciones encargadas de disciplinar al pueblo estaban abocadas a la destrucción: "No hay casas de banca, ni especulaciones, ni diplomáticos, ni hospicios de mentida caridad, ni prisiones de risible castigo, ni asambleas de ridículos debates, ni cátedras de fingida enseñanza, ni púlpitos de arrogante predicación". Por consiguiente, todas las esperanzas de aquella revolución en curso, con un programa tan ambicioso como irreal, estaban depositadas en las armas de los italianos que luchaban por crear el estado unitario siguiendo sus líneas.<sup>889</sup> Los presiones de los Saboya y las resistencias de las clases dominantes harían completamente inviable que el nuevo estado favoreciera tales ambiciones. Y, por otra parte, sólo la conveniencia y la oportunidad habían hecho que el gobierno de O'Donnell no se opusiera a que la marcha de los acontecimientos pareciera hacer crecer las esperanzas de regeneración que Castelar había profetizado con su habitual tono épico tres años antes de las segundas batallas de independencia italianas.

Dejando a un lado la cuestión romana, se debe señalar ahora que las fuentes del secularismo hispano también eran transpirenáticas. Los demócratas, en línea con las familias progresistas del liberalismo, mostraban su admiración por la tradición jacobina y separatista francesa. Así quedaría plasmado cuando su órgano oficial reprodujera en 1856 un curioso documento titulado "La Carta a Mariana". El texto fue redactado por la *Comuna Revolucionaria*, una de las sociedades secretas republicanas de mayor influencia del París del Segundo Imperio. En ella *Marian*, la personificación de la República francesa, se representa como intercesora de los hombres ante el destino y sustituye en esa tarea a la figura de la virgen María. El contenido secularista e igualitarista del texto se hace aún más patente en su parte final, en la que aparece esta letanía:

"¡Virgen de la libertad, líbranos de los Reyes y de los Papas!  
 ¡Virgen de la igualdad, líbranos de los aristócratas!  
 ¡Virgen de la fraternidad, líbranos de los soldados!  
 ¡Virgen de la justicia, líbranos de los jueces!  
 ¡Virgen de la verdad, líbranos de los diplomáticos!  
 ¡Virgen de la sinceridad, líbranos de las alianzas y de las conferencias!  
 ¡Virgen de la probidad, líbranos de las excelencias de los agentes de policía y  
 soplones, del Senado, de los ladrones, del empréstito, del impuesto, de la Bolsa, del  
 Banco, del gran libro, de la guerra, del hambre, de la peste, del imperio y del  
 Emperador!"

---

<sup>889</sup> Una visión, por otra parte, que ya había expuesto el abate turinés y futuro presidente del reino de Cerdeña, Vincenzo Gioberti, en sus *Prolegomeni del Primato morale e civile degli italiani*, Fratelli Bocca, Milán, 1938 (1844). Sobre esta idea de Gioberti y su herencia política en la Italia actual véase Giorgio RUMI *Gioberti*, Il Mulino, Bologna, 1999, especialmente la introducción y las páginas 27-31.

La ampliación de la lista de derechos civiles reclamados por la izquierda hispana favoreció la ampliación de horizontes del debate doctrinal y con ello el sistema político hispano se enriqueció notablemente. A aquellas reivindicaciones debía de dar réplica un moderantismo cada vez más incapaz de gestionarlas y con crecientes vínculos con la visión neocatólica de la religión, de la política y de la sociedad. Su respuesta, sin embargo, fue ignorarlas completamente cuando no reprimir abiertamente a sus defensores, como pondría de manifiesto la llamada “cuestión universitaria” de 1865 que abordaremos más adelante. Mientras tanto la izquierda nacional se inspiraba en Francia mientras miraba de reojo a Italia y a Alemania. Ya fuera en la polémica periodística, en las altas esferas de la diplomacia, en defensa o como en todo lo relacionado con el fin del poder político del Papa, la Reina y los españoles miraban al exterior, como ya había demostrado el envío de voluntarios para defender al Papa Rey.

Los avatares de la lucha nacional italiana habían entrado en la escena política española en la primavera de 1848. La rebelión romana y la posterior declaración de la I República precedieron a una intensísima actividad diplomática que desembocaría en el envío de tropas napolitanas, francesas, austriacas y españolas en defensa de la Santa Sede contra los partidarios de Cavour, Garibaldi, Mazzini y Gioberti. Su aplastante victoria contra los insurgentes hizo que la unificación sufriera un severo varapalo, pero no le puso final. Al contrario. Una década después, en 1859, bajo la presidencia de O'Donnell, se intensificaron los rumores de una nueva intervención española en auxilio del Papa. Tanto fue así que lord Russell, el ministro inglés de Exteriores, envió una carta al embajador en España para confirmar la noticia. Andrew Machanan respondió diciendo que nada hacía pensar que dicha acción pudiera tener lugar y atribuía la noticia a un posible malentendido. En su respuesta al ministro aseguraba:

“The only way therefore in which I can reconcile the information which has reached your lordship from Rome, with what I have stated above, is by attributing the hopes entertained then, to assurances made without the authority of the Spanish Government by a person here who is said to conceal a private and confidential correspondence of the Queen with the Pope, or to verbal assurances that her Majesty may have given to the Nuncio and I believe that no indiscretion with her Majesty spiritual guides might not induce her to commit in this question, if she were not restrained by the Government”<sup>890</sup>

El mismo documento aporta valiosa información sobre cuál era la postura oficial española ante la situación en Italia en opinión del ministro de la Marina y acerca de la

---

<sup>890</sup> Public Record Office 30/22/86, doc. 8-12. Carta del embajador Andrew Machanan al ministro John Russell, San Ildefonso, 26-VIII-1859. El diplomático también aludía a la posible intervención del embajador español ante la Santa Sede, Alejandro Mon y Pidal, con las siguientes palabras, atribuidas al señor Comyn, “he said Don Mon may have said something to encourage such a belief”.

actitud intervencionista de Francia y de Austria en cuanto a los acontecimientos italianos.

Andrew Machanan informa a Russell diciéndole:

"I have also spoken on the subject to General (...) the Minister of Marine and an intimate friend of Marshal O'Donnell. He has assured me that the Government have never thought of intervening in Italian affairs, where any action on their part could not fail to be attended with discredit. He also spoke most sensibly of the secularization of the Government in the Papal States as the only condition on which the Papacy could be maintained, and he deprecated in the strongest terms the impolicy of Austria and France endeavouring to coerce the Italian Duchesses in the choice of their future rulers"<sup>891</sup>

La cuestión romana adquirió por tanto una nueva dimensión en la estrategia geopolítica de las grandes potencias europeas y el gobierno español no estaba dispuesto a pagar el precio de cometer un error en este delicado asunto. Al mismo tiempo, a la cauta postura del gobierno se enfrentaba un grupo creciente de opositores al poder político pontificio y proclive al reconocimiento del Reino de Italia. Entre ellos, algunos clérigos que celaban por la imposición en España de un tipo de catolicismo que no compartía las directrices autoritarias marcadas por Roma.

La participación de eclesiásticos en la difusión del llamado "catolicismo liberal" en la España de mediados de siglo XIX resultó fundamental en el proceso de asimilación de esas doctrinas. En este sentido aquí se han querido rescatar las más conocidas aportaciones de dos figuras de relumbrón: Antonio Aguayo y Fernando de Castro.

En 1865 Antonio Aguayo publicó su "Carta a los presbíteros españoles", un texto que estaba abocado a provocar una inmensa polvareda en el páramo doctrinal de la teología patria. El presbítero se proponía examinar en el texto precisamente el "aspecto político" del cristianismo, fijando para ello su atención en el modo en que sus principios básicos se habían incorporado a las prácticas políticas y jurídicas del hombre en sociedad. Su premisa era que el cristianismo, en política, "tiende a modificar los diversos resortes del mecanismo social para el derecho, por el derecho y con el derecho"<sup>892</sup>.

Por ello arremete en primer lugar contra los críticos de la revolución en España y asegura que éste era "el país el menos castigado por el vendaval revolucionario"<sup>893</sup>. En su opinión, los neocatólicos habían tenido un papel fundamental en el cambio experimentado por el papel social y político del catolicismo:

"Nunca, hasta el presente, se ha pretendido hacer de la Iglesia, institución divina y para todos los tiempos, una muralla entre el pasado y el porvenir, porque nunca como ahora se ha visto el primero en tan inminente riesgo de perecer por los absurdos privilegios e injusticias que se quieren mantener a todo trance".<sup>894</sup>

---

<sup>891</sup> Ibid.

<sup>892</sup> Antonio AGUAYO *Carta a los presbíteros españoles*. Imprenta de J. Antonio Almirante, Madrid, 1865, p. 5.

<sup>893</sup> Ibidem.

<sup>894</sup> Ibidem



Aseguraba que el mero hecho de decir que la Iglesia gozaba de “absurdos privilegios” le enfrentaba a quienes afirmaban que se encontraba perseguida y que sus libertades no eran respetadas. Con todo, su postura no implicaba pensar que el catolicismo careciera absolutamente de directrices políticas: “la doctrina católica, tiene su *política*, porque quiere que los hombres realicen en la tierra su destino humano, es decir, su deber con Dios, con la sociedad y consigo mismos, para llegar al fin supremo, eterno y sobrenatural para que fue criado por Dios”<sup>895</sup>. Pero esa política debía de ser asumida por todos los ciudadanos y no convertirse en el patrimonio de ninguna facción en particular. Como ya se vio, en el Trienio esparterista había existido una tendencia política que recibió el nombre de “partido católico” que integraba a los clericales y algunos excarlistas confesos. Su reaparición a finales de los años cincuenta había provocado la acuñación del término “neocatolicismo” por parte de sus rivales. En cualquier caso, Aguayo repudiaba la idea de la constitución de cualquier tipo de “partido católico” por los motivos siguientes:

“Partido significa parte, fracción, parcialidad. Católico quiere decir universal, entero, todo. Reuniendo estas dos palabras “PARTIDO-CATOLICO”, es evidente que se forma un disparate gramatical, y un absurdo lógico, porque un adjetivo universal y absoluto no puede aplicarse a una cosa particular y relativa. La política de este partido, pues, que principia con un disparate gramatical, y en su espíritu literal y de concepto revela desde luego un absurdo, no puede ser *política católica*”<sup>896</sup>

Entraba después a analizar el nombre más habitual con que se denominaba al partido católico, es decir, el neocatolicismo ultramontano, asegurando que “aunque secta nueva, tiene ya su historia, y sus días se cuentan por las manchas de lodo que salpican la blanca veste con que se cubre y que hurtó de la Iglesia Católica”<sup>897</sup>. La “secta” no era autóctona sino que también había llegado de allende los Pirineos y Aguayo no dudaba en atribuir su llegada a uno de los líderes más célebres del conservadurismo patrio: “fue importado de Francia por el señor Donoso Cortés, célebre marqués de Valdegamas, y ha adelantado tanto en poco tiempo, que si este ilustre señor abriese ahora los ojos, habría de arrepentirse de su obra”<sup>898</sup>. Los golpes a dicha escuela se concentran en su amor enfermizo por el pasado y en su pomposa devoción por una supuesta tradición que, tan interesada como espuriamente, estaban ayudando a crear:

---

<sup>895</sup> Ibid., p. 6.

<sup>896</sup> Ibid., p. 10. La cursiva en el original.

<sup>897</sup> Ibid.

<sup>898</sup> Ibidem, p. 11. En cuanto a la veracidad de dicha afirmación, conviene recordar que Donoso, por monárquico antiliberal y ultramontano, había visto como sus escritos eran a menudo editados en italiano por *La Civiltà Cattolica* desde 1852. Véase “Una lettera del Marchese di Valdegamas”, 26-IV-1852, en el que Donoso arremete contra el racionalismo, el liberalismo y el parlamentarismo a raíz de un artículo en su favor publicado por *El Heraldo de Madrid*.

“Defender lo antiguo, no por amor, sino por interés y cálculo; tapar la ciencia con fúnebre crespón, y ocultar la luz para que no descubra su deformidad; condenar todo progreso y toda idea fecunda, desde el trabajo hasta la electricidad y la imprenta, y desde el yo hasta la libertad y la fraternidad; amar todo lo malo y caduco por egoísmo, y odiar todo lo bueno y nuevo por sistema; y subordinar a esta idea fija y al fin que se proponen, todas las cosas, aun las más santas, como medios únicamente para conseguir el objeto”<sup>899</sup>

Su composición laica no evitaba que hablaran “en nombre del clero” y su oscura relación con la Iglesia desataba la indignación de un Aguayo que no duda en desautorizar totalmente al partido:

“Parásitos de la Iglesia, viven y medran a costa de ella, haciéndola responsable de sus aviesas artes. Son los fariseos del Nuevo Testamento, mercaderes que en el atrio negocian con las cosas santas y que no vacilan en hacer del altar una barricada para sostener sus ambiciones y defender sus privilegios; herejes convencidos que no es falta más que el juicio público de la Iglesia, y mercaderes, en fin, que debían ser arrojados con el látigo del templo como en otro tiempo por Jesucristo”<sup>900</sup>

Habían sido objeto de sus ataques todos los reformistas españoles e incluso autores tan poco heterodoxos como Balmes, que en los años cuarenta había propuesto al carlismo que hiciera un acercamiento al sistema representativo. Un “pecado” que los neocatólicos nunca le perdonaron y que Aguayo era incapaz de olvidar, como de hecho confesaba diciendo: “aún resuenan en nuestros oídos las calumniosas imputaciones que arrojaron despiadada e inconsideradamente sobre el inmortal Balmes”<sup>901</sup>.

A continuación presentaba una definición más concreta de esa verdadera política católica, negación del neocatolicismo y basada en la separación de las esferas jurisdiccionales. Es decir, “estriba en conocer y tributar a Dios lo que se le debe, y al César, esto es, a los poderes humanos, lo que les corresponde”.<sup>902</sup> La segunda de las máximas de la política cristiana es la de no entrar en las luchas partidistas y así lo traslada a los receptores de su *Carta* cuando les dice: “los sacerdotes católicos no reconocemos enemigos; si los tuviéramos, serían en todo caso los que se anteponen la partícula *neo*; y aun por los que nos persiguen y calumnian nos manda rogar nuestro Divino Jesucristo, redentor de todos”<sup>903</sup> Era necesaria la neutralidad política del clero, verdadera condición *sine qua non* para el recto cumplimiento de su misión pastoral y de su tarea pacificadora:

“Si la Iglesia es un Estado distinto y desemejante de los demás Estados, dentro de los cuales vive, o mejor dicho, dentro del cual existen los demás Estados, pues lo universal no puede comprenderse en lo particular; si su misión es de mansedumbre y paz, de conciliación y armonía; si aspira a unir a todos los hombres y a todos los pueblos con el dulce lazo del amor fraternal, y conducir las almas a las felices mansiones del cielo, es indudable que, no sólo debe evitar toda participación mediata

<sup>899</sup> AGUAYO, Antonio *Carta a los presbíteros*, p. 11.

<sup>900</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>901</sup> Ibid.

<sup>902</sup> Ibidem, p. 13. La cursiva en el original.

<sup>903</sup> Ibid.

o inmediata en los candentes asuntos políticos, donde con frecuencia juegan todas las malas pasiones y es sumamente difícil conocer la rectitud de la intención, sino que también tal intervención es en alto grado contraria a su institución y al espíritu de su doctrina”<sup>904</sup>

En este punto, el presbítero se alejaba de la doctrina ortodoxa de la Iglesia. Al menos de aquella que defendían Pío IX y Antonelli tanto en la práctica como en encíclicas de profunda impronta política como *Quanta Cura*, publicada un año antes y a la que Aguayo hace referencia. Su oposición a las posturas romanistas se centran en tres puntos fundamentales: enseñanza, desamortización y reconocimiento del reino de Italia. En cuanto a lo primero Aguayo apunta la necesidad del ejercicio libre del magisterio, al tratarse de un “derecho individual y propio”, y se opone a los sistemas monopolistas por considerarlos “restrictivos e intolerantes”. Y respecto a la desamortización eclesiástica, el presbítero considera que quienes la criticaban cometían un grave error porque los Concordatos seguían siendo válidos y con fuerza de ley, pese a ser “perjudiciales para la Iglesia”; y porque esas críticas exponían a “las iras del poder y de la maledicencia de los pueblos”. Por último, en referencia al reconocimiento de Italia, Aguayo afirmaba que se trataba de una cuestión “puramente de derecho público europeo”, sobre la que el clero no debía entrar. Obrando así, los presbíteros españoles se alejarían de la postura de “ese partido neocatólico, que hemos examinado, [desde el que] llueven las protestas contra el derecho y el hecho de tal reconocimiento”<sup>905</sup>.

Otra razón para reivindicar la neutralidad política del clero derivaba de la convicción de Aguayo de que el Papa debía renunciar a todo poder y concentrarse en el “Reino de la Gloria”. Citando las archiconocidas palabras del Evangelio, “mi Reino no es de este mundo”, condena la actitud adoptada por el pontífice Mastai en la polémica de la unificación italiana y se permite aconsejarle que “debe huir de todo fausto, de todo poder temporal hasta que se pueda decir que tiene forma de siervo, como se dijo al Redentor”<sup>906</sup>. El coste de dicha transformación sería alto, pero los beneficios de la misma tendrían un efecto trascendental en el orden espiritual. En su visión, no obstante, hay un importante componente de fatalismo, puesto que la institución eclesial estaba abocada a redefinirse fueran cuales fuesen los planes y la voluntad de Pío IX:

“O por la ley imperiosa de los tiempos, o el natural impulso de los acontecimientos, pues de una o de otra manera ha de ser, la Iglesia será humilde, sí; pero radiante de esplendor y de fe, no acompañada por mundanos cálculos, y elevada sobre esa misma humildad que le sirve de candelero para estar en alto e inundar a la tierra con sus luces”<sup>907</sup>

---

<sup>904</sup> Ibidem, p. 14-15.

<sup>905</sup> Ibidem. Las citas en las páginas 17,18, 20 y 22.

<sup>906</sup> Ibid., p 24.

<sup>907</sup> Ibid.

Y es que los atributos del poder sólo habían causado daños a la causa eclesial. Desde su particular perspectiva Aguayo denunciaba lo que para él eran verdades tan palmarias que sólo el espíritu de partido podía ocultarlas:

“El poder temporal, pues, y los bienes materiales, solo deben compararse a banderas y pertrechos militares depositados en un templo, huéspedes molestos que estorban el divino culto, y únicamente los neocatólicos pueden defender su posesión, a riesgo de comprometer, por cosas tan contingentes y mezquinas, los intereses puros y permanentes de esa doctrina católica, que es nuestra vida, nuestro consuelo y la madre de la verdadera civilización”<sup>908</sup>

La experiencia histórica y la conveniencia estratégica aconsejaban que los eclesiásticos tomaran una cierta distancia respecto a las luchas políticas que protagonizaban los pueblos a los que estaban dispuestos a evangelizar. Con sus propias palabras, el clero “ha de respetar necesariamente todas las humanas instituciones y todos los accidentes temporales del desarrollo de los pueblos”<sup>909</sup>, en interés de la propia predicación del Evangelio. Lo mismo habría de hacer la Iglesia ante los distintos regímenes políticos establecidos, fueran del tipo que fueran:

“Ya se halle ante la *democracia* de las repúblicas de América, ya ante la *tiranía* de las hordas de África; ora ante el *despotismo* otomano, ora ante la *autocracia* rusa, o bien ante el movable constitucionalismo europeo, su actitud debe ser la misma, y meramente pasiva ante las temporalidades”<sup>910</sup>

La *Carta* se cierra con una doble advertencia. Por un lado con una llamada de atención al clero español para que evite las manipulaciones del partido necocatólico. Les advierte de que “se fijen en la época excepcional que atravesamos, reparen en los torpes manejos que se hacen en sus nombres, y no se dejen engañar lastimosamente por el aparato que a ciertos asuntos dan aquellos a quienes sólo aprovechan”. Se les pedía que distinguieran entre el interés particular de los manipuladores y el “interés eclesiástico universal” que es “el marcado como esencial por la Iglesia”<sup>911</sup>.

El segundo de los mensajes tenía una mayor carga polémica. Su enunciado era: “La supresión de la soberanía civil, de que está en posesión la Santa Sede, no solo no dañaría, sino que contribuiría mucho a la libertad y a la prosperidad de la Iglesia”.<sup>912</sup> En este punto, Aguayo se opone diametralmente a la línea política pontificia y se identifica con las ideas de los nacionalistas y del “catolicismo conciliarista” italianos. Los sacerdotes que secundaron dicho movimiento, liderado por el turinés Cesare Passaglia, enviarían en 1862 una súplica a Pío IX para que renunciara a sus derechos de príncipe temporal.<sup>913</sup>

---

<sup>908</sup> Ibid.

<sup>909</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>910</sup> Ibid.

<sup>911</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>912</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>913</sup> Renato MORI, *La questione romana, (1861-1865)*, Le Monnier, Firenze, 1963, p. 93-95 y TRANIELLO

Aguayo se suma a su petición en virtud de tres títulos que le dan cierta legitimidad, esto es, por ser “católico, sacerdote y no descono[cer] la teología sagrada”. Consciente de las implicaciones dogmáticas de su posición radical, alude a los documentos pontificios que la condenan.<sup>914</sup> En un momento en que aún no se había declarado la infalibilidad papal, el presbítero reconoce la existencia de la misma en materias de dogma pero para subrayar a continuación que el pontífice no es infalible “hablando de matemáticas, de política o de filosofía”<sup>915</sup>. En defensa de su opinión afirma que: “¡Han sufrido tantos y tan grandes errores los Sumos Pontífices en las ciencias políticas y sociales!” y subraya que es a este terreno al que pertenecen sus consideraciones sobre el poder temporal pontificio. Con el objeto de cualificar sus afirmaciones con mayor claridad diferenciaba entre el Papa y el Rey de Roma. Atribuyendo, lógicamente, la constante reclamación de los derechos particulares del poder temporal al segundo y que entraban en directa colisión con los intereses universales del primero. La proposición planteada por Aguayo se sintetizaba así:

“No cabe la menor duda; y al ser combatida tan rudamente y con tal insistencia en esos documentos, se conoce que habla, no el Papa, sino el Rey, y el Rey que obedece a ciertas influencias o a error del entendimiento, porque yo no puedo admitir con otros que sea al inmoderado apego a los intereses materiales que tantos disgustos le proporcionan”<sup>916</sup>

La *Carta* de Aguayo provocó un torrente de airadas respuestas por parte de la prensa y la publicista neocatólica y clerical. El dominio político de Pío IX se enfrentaba al ataque frontal que planteaba la última fase de la unificación italiana, lo que suponía no sólo un desafío doctrinal sino una amarga realidad política. En España el Papa encontró una corte de defensores que arremetieron contra la propuesta de Aguayo y que forzaron una segunda intervención del presbítero. Ésta fue reproducida en el diario *La Democracia* el 26 de octubre de 1865. Se trató de una alocución pública en Barcelona, en la que se mostró partidario de la libertad de conciencia y de pensamiento por considerarlos “los timbres más preciados de la civilización”. Aguayo, además, hizo algunos comentarios sobre la acogida de su primer texto ante un grupo de obreros de Barcelona, Gerona, Vinaroz, Palafrugel, Binefar, Albuñol, Valladolid y San Fernando. El orador hizo hincapié en el escándalo que suponía el uso político de la religión por parte de los neocatólicos,

---

Francesco, *Cattolicismo conciliarista Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese*, Marzorati, Milán, 1970, p. 284-285.

<sup>914</sup> Aguayo cita: “Por la Alloc. *Quibus quantisque* de 20 de abril de 1849. Por la Alloc. *Si semper antea*, de 20 de mayo de 1850. Por la *Esp. Apost. Cum catholica*, de 26 de marzo de 1860. Por la Alloc. *Novos*, de 28 de noviembre de 1860. Por la Alloc. *Jam dudum* de 18 de marzo de 1861. Por la Alloc. *Maxima quidem*, de 9 de julio de 1862. Y por la *Encíclica Quanta Cura* de 8 de diciembre de 1864”, en *Carta a los presbíteros...*, p. 28.

<sup>915</sup> Ibidem

<sup>916</sup> Ibidem, p. 29.

porque suponía el alejamiento absoluto del verdadero espíritu cristiano, y animó al clero y al laicado católicos a que lo denunciara y combatiera:

“Sí, hollados los derechos políticos, lastimados los intereses sociales y conculcados los principios de justicia, el unánime clamor del pueblo debe protestar enérgicamente según se lo permitan las leyes o según le prescriba la necesidad; herido el sentimiento religioso, perturbada la conciencia, falseada la religión por la infausta secta de los fariseos modernos, los hombres encargados por Dios para conservar la pureza de la doctrina, los sacerdotes de buena fe, y los pueblos todos igualmente interesados en la consoladora verdad del Evangelio, deben protestar también unánimes y vigorosamente de tamaño escándalo, en cualquier tiempo y en todas las maneras, en cumplimiento de su sacratísimo deber”<sup>917</sup>

En cuanto a las reacciones provocadas por su *Carta* afirmaba que la furia se había desatado entre los sectores ultramontanos, “que viven lujosamente con la mentira”, y que sus palabras habían recibido el anatema generalizado de los más celosos guardianes de la ortodoxia intolerante y papista. El clima político-religioso que se respiraba bajo los últimos gobiernos de Narváez, por otra parte, no era nada favorable a ideas como las suyas. Por lo tanto, creía llegado el momento de que comenzara la lucha entre los verdaderos cristianos y aquellos falsos católicos, que habían trivializado e instrumentalizado el espíritu religioso de los fieles españoles. Una situación que describía con vivida intensidad y que le obligaba a hacer un llamamiento a los creyentes que:

“miran con horror el templo convertido en comercio, el púlpito en tribuna y el altar en barricada, se unan en espíritu con inquebrantable fe, constante esperanza y caridad verdadera, para oponer valerosamente la humanidad cristiana a la vanidad pagana, la paz evangélica a la discordia neo-católica, la verdad apostólica a la mentira farisaica, las prácticas virtuosas a los simulacros impíos, y en una palabra el cristianismo verdadero, católico y práctico al pseudo-catolicismo impío, teórico y ridículo”<sup>918</sup>

Se avecinaba la hora de tomar posiciones para emprender esa contienda espiritual que precedería necesariamente a la nueva época. “Porque no basta creer y decir; es preciso también obrar. Los tiempos se acercan, y es menester prepararnos para el reinado de la justicia”, aseguraba el presbítero en un tono apocalíptico que no dejaba espacio a los compromisos con los falsarios de la fe. Pese a todo, Aguayo no temía ese momento y se mostraba satisfecho por la acogida que sus palabras habían recibido entre importantes sectores del clero. Entre los eclesiásticos su *Carta* había recibido importantes apoyos que hacían que el presbítero se mostrara decidido a no cejar en su lucha contra el neocatolicismo:

“pudiendo contarse entre los primeros a la inmensa mayoría de los que no han declamado contra mi Carta, y vuestras felicitaciones tan satisfactorias, cuyos elogios admito por la idea, que es únicamente quien los merece, son más que suficientes

---

<sup>917</sup> *La Democracia*, 26-X-1865.

<sup>918</sup> *Ibid.*

para convertir en flores las espinas de mi camino, y para que siguiendo mi tarea con más fe, y valor que virtud y ciencia, palpíte mi corazón de consoladora esperanza”<sup>919</sup>

La esperanza de Aguayo resultaba un tanto utópica habida cuenta de los acontecimientos que sacudieron la vida intelectual española de aquel año de 1865. En el mes de abril había tenido lugar un serio altercado en la Universidad de Madrid que daba cuenta del talante reaccionario que habían adquirido las autoridades moderadas. El 11 de abril había tenido lugar la llamada “Noche de San Daniel”, en la que estudiantes y profesores demócratas, krausistas y miembros de la “Escuela Economista” se habían manifestado en las calles contra el nuevo reglamento universitario<sup>920</sup>, que reducía a papel mojado la libertad de cátedra. El Reglamento vigente, del 22 de mayo de 1859, contenía un artículo inspirado *ad hominem* por Alcalá Galiano en contra de Castelar y que imponía a los profesores universitarios mostrar respeto a la fe católica y fidelidad a la reina, y que reiteraba la debida obediencia a la constitución.

Castelar había sido denunciado por el párroco de Espinosa (Almería) ante el nuncio Barili el 8 de agosto de 1864 por sostener “doctrinas panteístas y anticatólicas” en sus intervenciones públicas y privadas. El día 16 de abril de 1865, en plena ola de represión, el ministro de Fomento, Manuel de Orovio y Echagüe decidió suspender a Castelar de empleo y sueldo. El motivo: las denuncias de algunos alumnos neocatólicos en que acusaban al líder demócrata de propalar doctrinas filosóficas y políticas contrarias al antedicho reglamento. El día 20, otros tres profesores, de tendencias ideológicas afines a las de Castelar, presentaron su dimisión en solidaridad con el catedrático expulsado. Se trataba de los profesores ayudantes de Filosofía Morayta, Nicolás Salmerón y Fernández Ferraz. Este grupo de docentes, conocidos desde entonces como “textos vivos” por su predica con el ejemplo, estaría destinado a alcanzar una enorme relevancia pública tres años después tras el estallido de la Revolución Gloriosa. En aquella situación, Castelar también recibió diversas muestras de apoyo del sacerdote y filósofo Fernando de Castro y Pajares, otro importante exponente del catolicismo liberal hispano.

Castro se había formado en las universidades alemanas en las que había recibido el influjo de un idealismo cristiano de un radio más amplio de lo que se conocería en España como krausismo<sup>921</sup>. Tras su paso por la Capellanía Real de Palacio, salta a la

---

<sup>919</sup> Ibid.

<sup>920</sup> Cf. ASV, parte Moderna, AN Madrid caja 417, rubrica 3, f. 860.

<sup>921</sup> Sobre las relaciones de Fernando de Castro con Sanz del Río y el círculo krausista español véase el ensayo introductorio de José Luis Abellán a su edición de la *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Castalia, Madrid, 1975, pp 55 y ss. La *Memoria*, publicada originalmente en 1864 se centraba en manifestar la distancia creciente que separaba catolicismo y cristianismo. Condenando el liberalismo, declarando la infalibilidad papal y tratando de apagar las luces del progreso, el catolicismo se estaba convirtiendo en puro romanismo, donde todo era aceptado “menos oponerse al que es Vice-Dios en la

escena pública con su célebre “Sermón de las barricadas”, del 1 de noviembre de 1861, en memoria de la salvación de España del terremoto que arrasó Lisboa en 1755. Su mensaje se centraba en la necesidad de unión entre los gobiernos, los sacerdotes y las clases dominantes como único expediente válido para eliminar las causas de esos terremotos sociales que venían siendo las repetidas revoluciones europeas. En su opinión, no obstante, éstos se debían a la desigualdad de fortunas y al olvido por parte de los hombres del origen divino del poder.<sup>922</sup>

En su *Memoria testamentaria*, escrita tres años más tarde, dio forma a una suerte de recapitulación de lo que había sido su evolución espiritual hasta entonces. Su relato se abría con el estudio de algunos aspectos de teología fundamental comparada, en los que contraponen las concepciones católica y protestante de cuestiones tan centrales como los sacramentos y la fijación del dogma. La cuestión del Dios Padre es en la que mayores diferencias aparecen. Por lo que había visto en sus estancias en Alemania, “la imagen de Dios de los hombres del siglo XIX no es la de Antigua Sinagoga ni de la Iglesia Romana, sino la de Jesucristo, cada vez más depurada de toda intención perseguidora y de todo fin temporal, y cada día más práctica en el sentido de tolerante y humana”<sup>923</sup>. Dicha novedad suponía un avance fundamental para la propia historia de la Iglesia, que hasta entonces había estado fragmentada en dos partidos de ideología, dogmatística y eclesiología contrastantes:

“Reflejase en la Historia Eclesiástica el mismo espíritu de parcialidad, de lucha y de ambición que en los Concilios; entre los fieles, entre los institutos religiosos, entre el clero secular y regular, entre la Iglesia y el Estado, divídense los católicos en dos grandes partidos: el Ultramontano, que defiende sin mesura los derechos del Pontificado sobre la Iglesia, y el Cismontano, que se aferra en la doctrina opuesta; ni más ni menos que en política los absolutistas defienden las prerrogativas del monarca sobre la soberanía del pueblo, y los partidos liberales lo contrario”<sup>924</sup>

Pero los males del catolicismo romano no se agotan en su acusada tendencia a la división en esas dos grandes facciones que Castro identifica con ultramontanos y cismontanos. Aparte de la división política, la voluntad autoritaria del Papa y su vinculación con la economía de la Salvación provocaban otro enorme daño: crear una distancia creciente de separación entre catolicismo y cristianismo. Que, además, repercutía muy negativamente en el estado moral del pueblo católico. Esto es:

---

tierra”, es decir, a Pío IX. Vid. p. 94.

<sup>922</sup> Cf. la reciente biografía de Máximo CARRACEDO SANCHA, *Fernando de Castro. Católico liberal, krausista y heterodoxo*. Instituto Leonés de Cultura, León, 2003.

<sup>923</sup> Fernando de CASTRO Y PAJARES, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*. Edición de José Luis Abellán. Castalia, Madrid, 1975 (1864), p. 91.

<sup>924</sup> Ibidem.



“Una adhesión y obediencia incondicionales al que es Vicario de Dios en la Tierra, y una facilidad suma en perdonar los pecados sin ningún esfuerzo ni trabajo propios, perpetúan la relajación de costumbres en la Iglesia Romana”<sup>925</sup>

Dicho proceder, por otra parte, tuvo como ulterior consecuencia que la implantación del catolicismo de Estado sobre la organización de la sociedad no podía ser más que altamente nociva para el buen gobierno de la misma:

“No creo, por ende, que sea hoy el Catolicismo un poder social necesario a las naciones de raza latina, sino al contrario, un elemento de desgobierno y de perversión, porque en tanto que desde el momento que se impone a un hombre una religión y ésta se convierte en pura exterioridad, sin que prevalezca ningún principio interno de acción sobre la vida, semejante sociedad está perdida y fuera del orden moral, pues, además de hacerse prácticamente atea abandonando a Dios por un hombre, pierde también la fe en las fuerzas morales de la naturaleza humana, toda vez que ese hombre se constituye sobre las condiciones y leyes que rigen a la Humanidad”<sup>926</sup>

Para ilustrar y justificar semejante ataque al poder político del Pontífice, Castro citaba ampliamente una amplísima lista de autoridades de todo tiempo, disciplina y condición que vienen a reforzar su argumento.<sup>927</sup> Su objetivo, conviene aclararlo, no consistía sólo en hacer una demolición de la omnipotente autoridad de la Iglesia católica sino fundamentalmente en impulsar la introducción de la tolerancia religiosa en el suelo hispano. Sobre todo porque, como confiesa el autor, se enfrentaba a la triste realidad de “no poder realizar en mi Patria una vida religiosa públicamente libre”<sup>928</sup>.

Castro, como le había sucedido a Blanco White y a otros españoles de intensa religiosidad, hubo de abandonar la península ibérica para poder comprobar las condiciones de disfrute y los efectos sociales de una mayor libertad religiosa. Tras haberla conocido en persona llegó a la conclusión de que importar a España la fórmula de la libertad de cultos en nada se oponía a la conservación de un alto grado de moralidad colectiva:

“Con todo, para afirmarme yo en el nuevo orden de ideas que mí agitadamente bullían, sentía yo la necesidad de conocer la sociedad en sí misma, no sólo en los libros, de salir de mi Patria, recorrer las naciones extranjeras, ver mundo, recibir una lección práctica que me mostrase que en algunas partes existía libertad de conciencia y de cultos, que la tolerancia religiosa era una verdad, y notar si todo eso se avenía con las buenas costumbres y con el público sosiego. Y esa lección la recibí

---

<sup>925</sup> Ibid., p. 93.

<sup>926</sup> Ibid.

<sup>927</sup> “La doctrina de Buda y de los Aryas, la moral de los Estoicos, los oficios de Cicerón, las biografías de Plutarco, la lectura de los clásicos griegos y latinos, el estudio de la Edad Media según los trabajos modernos, el Abulense, Erasmo y los reformistas españoles del siglo XVI, el Concilio de Trento por Sarpi, el célebre dictámen de Melchor Cano sobre las cosas de Roma, el Juicio Imparcial sobre el Monitorio de Parma, el Febronio, las principales obras de los regalistas españoles, las de los galicanos de Francia, Fenelón, Pascal, Nicole, Tamburini, Montesquieu y Vico, Filangieri, Jovellanos y Quintana, Guizot, Laurent, Tocqueville, Strauss, Renan, Boutteville, Michel Nicolás y los trabajos críticos de la Escuela de Tubinga sobre los orígenes del Cristianismo, Macaulay, Lark, Buckle, Hegel, Herder, Lessing y Tigerhien, Humboldt, Arago, Flammarion, Darwin, Lylle, Channing, la *Analítica* y el *Ideal de la Humanidad*, y el frecuente trato con mi inolvidable compañero, Sanz del Río (...). Cf. Ibid., p. 96.

<sup>928</sup> Ibid., p. 98.

con tal asombro y satisfacción que no sabré decir lo absorto y alborozado que me sentía, asistiendo hoy a una sinagoga, mañana a un rito griego, al otro día a un templo protestante y al siguiente a una Iglesia católica; sintiendo en todas partes a Dios y contemplando, mejor dicho, saboreando los sabrosísimos frutos de la libertad religiosa"<sup>929</sup>

De dicha libertad se beneficiaban en aquel momento los países centroeuropeos más avanzados y los beneficios de la misma redundaban supuestamente en el estrechamiento de lazos entre comunidades que habían estado profundamente divididas por las barreras confesionales preexistentes a su promulgación. Otra ventaja, nada despreciable para los hombres de fe, era que la relación con Dios había dejado de estar mediatizada por las consecuencias de la periclitada existencia de las religiones oficiales:

"Oí decir en Suiza y Alemania que los enlaces matrimoniales entre protestantes y católicos no eran raros; que tan arraigada se veía y tan en paz marchaba la tolerancia religiosa, que ciertas localidades una misma campana juntaba en nombre de Dios a católicos y protestantes; que la bóveda de un mismo templo repetía el eco de la oración y alabanza que unos y otros elevaban al Ser Supremo, Yo mismo vi pasear juntos y departir tranquila y amigablemente al Pastor protestante y al Cura católico"

Sin llegar a hacerlo patente, Castro rechazaba radicalmente la confesionalidad del Estado en España. Los gobiernos moderados, al mantener la intolerancia católica, habían privado al país de los bienes que él vinculaba a la libertad de cultos. También se mostraba muy crítico con las determinaciones de la Curia, ocupada como estaba ya en pleno proceso de redacción del *Syllabus*. Con la nueva eclesiología y dogmatística romanas se concluía un cierre confesional en clave autoritario y de marcado sesgo antimoderno que en nada beneficiaba a la religión católica, ni menos aún a los países que la tenían por única oficial. Su visión del problema le hacía condenar el proceso de concentración de poder por parte de Pío IX y afirmar con extrema claridad que:

"El Catolicismo, a fuer de ser Romano, ha dejado de ser apostólico, y ha perdido su cualidad de católico, en términos de que, en estos momentos, el fin supremo del Pontificado no es servirse del principio religioso como Idea para mejorar la sociedad, sino exaltar la personalidad del Papa hasta hacer de él un Dios y un Rey para fines temporales y dominación, no rechazando los medios de fuerza, sino utilizándolos"

En este sentido, sus ideas eran muy similares a las de Aguayo. Ahora bien, pese a la peculiar postura que adoptó en materia de religión y debido seguramente a la altura de sus conocimientos, en 1866 fue nombrado miembro de la Real Academia de la Historia<sup>930</sup>. En su discurso de ingreso tocó los cuatro puntos clave del debate del mundo católico liberal hispano y que habían emergido en la práctica política durante el Trienio

---

<sup>929</sup> Ibid.

<sup>930</sup> Del interés que concitaba en el mundo anglosajón este tipo de enfoques de la "cuestión religiosa" en España da cuenta el hecho de que una década antes se hubiera traducido un libro de Adolfo DE CASTRO: *History of Religious Intolerance*, p. II-XIX.

esparterista. Llevó por título: “Discurso sobre los caracteres históricos de la Iglesia Española”. El primero fue una condena de las injerencias clericales en el terreno político, con alusiones indirectas a las actividades desarrolladas por los neocatólicos. Las intromisiones en el gobierno civil se encontraban en abierta contraposición con la actitud del clero visigótico que, según Castro, había querido mantenerse al margen de cualquier implicación con las luchas terrenas y mantenerse como un poder moderador:

“Si el clero visigótico, cuya patriótica elevación de ideas no había querido atribuirse en las leyes fuero propio, sacrificando su interés egoísta de clase en aras de la unidad de derecho (que ya era por entonces el ideal de todo espíritu culto), y cuya moderación cristiana hubo de templar en ocasiones los ímpetus fanáticos de los reyes, aparece en lo que pudiéramos llamar vida oficial con escasos privilegios, en realidad su influjo era inmenso, como quiera que nadie podrá disputárselo”<sup>931</sup>

En una segunda sección ahondaba en los conflictos provocados por los desacuerdos existentes entre las cortes de Roma y de Madrid en los últimos siglos, destacando la existencia de un consenso de fondo que había permitido la constante comunicación establecida entre ambas. A continuación abordó la unidad esencial y primordial de la Iglesia como rasgo fundamental del catolicismo, una unidad articulada por, y vinculada a, la necesidad de conservar una pluralidad interna de voces. Pero fue el cuarto punto el más controvertido de todos, donde Castro abogó por la independencia de la Iglesia y del Estado, con lo que unía su voz a las del conde de Cavour, Montalembert y el obispo de Orleáns, Dupanloup. Su voz entraba asimismo a formar parte del coro formado en el Congreso católico de Malinas de 1863 y que estaba a su vez en línea con lo que venían también exigiendo teólogos alemanes como Döllinger de la Universidad de Múnich: la separación e independencia de las instituciones estatal y eclesiástica. Lo hacía además utilizando una retórica de corte hegeliano que afirmaba el valor del espíritu cristiano, que había ido desplegando coherentemente sus virtudes y su potencial en distintos periodos históricos, y cuyo ulterior desarrollo requería la absoluta independencia del poder civil. No obstante la fría acogida de sus palabras y la escasez de sus seguidores, desde el año siguiente y hasta 1869 desempeñó el cargo de rector de la Universidad de Madrid.

Sacerdotes como Aguayo o Castro se verían obligados en aquellos mismos años a reconsiderar sus posturas. La encíclica *Quanta Cura* y el famosísimo *Syllabus* de los errores modernos que la acompañaba, anatemizaron cualquier compromiso con la civilización moderna. El catálogo de errores comprendía ochenta proposiciones que, organizadas en diez secciones distintas, venían a definir en negativo la posición teológica, moral, política y social que Roma había decidido sacralizar. Concendiéndole una

---

<sup>931</sup> Ibidem, p. 308.

sistematicidad y un rigor nunca vistos, el *Syllabus Errorum* se convertiría en un nuevo manual de conducta de los ministros y de los creyentes católicos, abocado a verter luz sobre las más variopintas cuestiones que se agitaban en el mundo político, científico e intelectual del momento.

El texto tuvo un antecedente en una encíclica de similares características que publicó el obispo de Perpignan en julio de 1860. Monseñor Gerbert, tras sondear la opinión la Curia romana, envió a todos los sacerdotes de su diócesis un compendio de máximas que sustentaban los principales errores cometidos por el “protestantismo social” y el “anarquismo”.<sup>932</sup> Agrupadas en once categorías diferentes, el prelado se ocupó de deslegitimar las propuestas de un amplio espectro de supuestos enemigos del catolicismo: desde los liberales a los socialistas. El objetivo: difundir y defender la sana doctrina católica actualizada a los tiempos modernos.

La idea obtuvo un gran éxito en las altas esferas vaticanas y el papa ordenó la formación de una comisión que estudiara el posible contenido de un elenco de errores similar al de Gerbert, pero cuyo público esta vez sería la Iglesia universal. Esta primera comisión estuvo formada por monseñor Delicati, el padre Perrone (director de *La Civiltà Cattolica*) y por el reverendísimo Giacinto de' Ferrari, Comisario del Santo Oficio, y se organizó bajo la presidencia del cardinal Prospero Caterini. La redacción de las ochenta máximas condenadas terminó en febrero de 1862, tras casi dos años de trabajos y de reuniones. Su contenido se basó en sentencias de los Santos Padres y en las alocuciones, cartas pastorales y encíclicas de los papas anteriores a Pío IX. Conviene no olvidar que en esos momentos se estaba completando la unidad italiana, liderada por los “usurpadores piemonteses”, con el fin de entender mejor la presencia de varias tesis relativas al poder temporal del pontífice y a la afirmación de algunos principios teocráticos en un documento de carácter normativo como aquél. Al mismo tiempo, su publicación se vio precipitada por la intervención de Montelambert en el Congreso Católico de Malinas de 1863 en que solicitó que la Iglesia se acercara al liberalismo y que la Curia aceptara su fórmula separatista de “una Iglesia libre en un Estado libre”<sup>933</sup>.

---

<sup>932</sup> Cf. Giovanni SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*. Casa di Risparmio di Firenze e Le Monnier, Florencia, 1991 (1954), p. 7-8. Los dos primeros capítulos de este libro constituyen un espléndido análisis de la génesis, el contenido y los efectos del *Syllabus*.

<sup>933</sup> Cf. Sidney Z. EHLER y John B. MORRALL *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Vita e Pensiero, Milán, 1958 (Original en inglés de 1954), p. 314. La paternidad de la fórmula es un asunto bastante polémico y, de hecho, enfrentó personalmente a Montelambert y al conde Camilo Cavour. De hecho, a dicho enfrentamiento hizo mención el político piemontés en un discurso de 16 de diciembre de 1852 en el Senado, dedicado a la defensa del matrimonio civil. Véase CAVOUR, Camillo *Stato e Chiesa. Discorsi ai Parlamenti dal 1850 al 1861*. Edición de Paolo Alatri. Ponte alle Grazie, Florencia, 1992, p. 49-59, p. 52. Aún así, el separatismo como vía de superación de los conflictos entre el Estado y las iglesias, y como única expresión posible que se adaptara al carácter privado de la religión, tuvo su primer defensor en Alexandre VINET. Este pastor evangélico suizo expuso estos argumentos en su *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur*

El día elegido para el envío a los patriarcas de la Iglesia, arzobispos y obispos católicos de la encíclica *Quanta Cura* y del *Syllabus Errorum* coincidió con el de la Inmaculada Concepción de la virgen María. Aquel 8 de diciembre de 1864 se cumplían, además, los diez años de la declaración oficial de dicho dogma y la ocasión se quiso solemnizar de este modo. El secretario de Estado, el cardenal Antonelli, afirmaba que el texto propuesto constituía todo un “prontuario per orientarsi nei casi di equivoci dottrinali di contaminazioni filosofiche, di deviazioni politiche”.<sup>934</sup>

Tres eran las principales áreas a las que se referían las máximas contenidas en *Syllabus*: la moral-religiosa, la cultural-ideológica y la política. La primera de ellas, aunque toca transversalmente el resto de las secciones, abarca los epígrafes 3º, dedicado al indiferentismo y al latitudinarismo<sup>935</sup>; el 5º, sobre los errores respecto a la Iglesia y sus derechos; y el 7º, que hace referencia a la moral natural y a la cristiana. A la segunda cuestión se dedican las secciones 1º y 2º, sobre el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo absoluto y el racionalismo moderado. Por último, las máximas de contenido político se abordan en las secciones 4º, sobre el socialismo, el comunismo, y las sociedades secretas, bíblicas y clerico-liberales; el 6º, que habla de la sociedad civil y de sus relaciones con la iglesia; la 8º, dedicada al matrimonio cristiano; la 9º, sobre el principado civil del Papa; y la 10º, que contiene las proposiciones referidas al liberalismo.

Respecto al apartado dedicado a la moral cristiana, cabe señalar que fueron incluidas las propuestas que defendían un tipo alternativo de moral al margen de la dictada por la ortodoxia romana. Es decir, se definían como contrarias a la “sana doctrina” todas aquellas ideas que sostenían la legitimidad de cualquier código moral no católico. Fueron condenados todos los que defendían que protestantismo y catolicismo eran expresiones diversas de una misma religión cristiana.<sup>936</sup> El contenido de los párrafos dedicados a la moral cristiana comparada con la moral natural traslucen el carácter político que impregna todo el texto. Así, por ejemplo, se condena el presupuesto de que las normas que rigen las costumbres puedan tener una fundamentación no teológica y que su justificación última proceda de una fuente diversa a la estrictamente divina, vinculando la autoridad a la divinidad. Se condena, por eso mismo, la idea de que la

---

*la séparation de l'Église et de l'État*, Basilea, 1842. Esta aclaración se debe a Francesco Ruffini. Véanse sus *Relazioni tra Stato e Chiesa*, p.147-148.

<sup>934</sup> Citadas en Giovanni SPADOLINI Op. Cit. *supra*, p. 13.

<sup>935</sup> El diccionario de la Real Academia Española define “latitudinario” como aquél que “sostiene que puede haber salvación fuera de la Iglesia católica”.

<sup>936</sup> La máxima número XVIII dice: “Il protestantismo non è altro che una forma diversa della medesima vera religione cristiana, nella quale ugualmente che nella Chiesa cattolica si può piacere a Dio”. Como señalase Ernesto ROSSI en su edición del *Syllabus*, esta idea ya había sido condenada por el propio Pío IX desde su exilio en Gaeta, en la encíclica *Noscitis et Nobiscum*, del 8 diciembre de 1849. *Il “Sillabo”, edizione a cura di Ernesto Rossi*, Edizioni Parenti, Turín, 1957.

filosofía moral pueda prescindir de la sanción de la autoridad legítima. Pero son las máximas LX, LXIII y LXIV<sup>937</sup>, las que más acercan al lector contemporáneo a la comprensión vaticana de la correlación de fuerzas entre moral y poder, y a los fundamentos coercitivos de la moral en los que se basara el catolicismo intransigente que diseña el *Syllabus*. Sus enunciados, por un lado, desvirtúan absolutamente las teorías que condenan: ninguna escuela liberal, ni socialista, ni comunista, había defendido que fuera lógico rebelarse contra los príncipes. Nunca defendieron que fuera lógico, sino en todo caso algo necesario y sólo en el caso de encontrarse de frente a un poder despótico y opresor. Tampoco la suma del número y de las fuerzas materiales se entendía como el elemento constitutivo de la autoridad. Se apuntaba así contra algo cercano pero sensiblemente distinto: las doctrinas de la soberanía popular y del sufragio universal. En cuanto a la violación de los juramentos sagrados, es cierto que algunas corrientes del jurisdiccionalismo y del anticlericalismo europeo, representadas por esas escuelas en opinión de los redactores del *Syllabus*, apostaban desde hacía casi un siglo por la abolición de las órdenes religiosas: pero no lo es menos que muchos representantes de las mismas corrientes habían encomiado la labor pastoral y asistencial que prestaban el clero secular e incluso de algunas órdenes. Ahora bien, tal y como aparece enunciada la tesis, la condena iba dirigida contra aquellos que rompían dichos juramentos por amor a la patria, es decir, contra los que defendían a los clérigos que habían decidido romper con sus votos por civismo o por respeto a las obligaciones políticas adquiridas en el marco de un sistema constitucional. Un régimen que, como se verá a continuación, se consideraba completamente incompatible con la conservación del catolicismo.

De esa fe católica, además, el texto opta por defender sobre todo los aspectos institucionales, o eclesiásticos, sin ocuparse tanto de los espirituales. No en vano un buen número de las sentencias reprobadas hacían referencia a aspectos relacionados con la Iglesia, entendida como conjunto de instituciones sometidas jerárquicamente al poder del pontífice y no como unión en cuerpo místico de pastores y laicos.<sup>938</sup> Se reclamaba para ella el uso de la potestad temporal directo e indirecto, el derecho a la posesión de bienes, el dominio temporal de los ministros de la Iglesia y del Papa y la libre promulgación de cartas pastorales por parte de los obispos. En suma, el epígrafe 5º venía a representar un

---

<sup>937</sup> "LX. L'autorità non è altro che la somma del numero e delle forze materiale. LXIII. Il negare obbedienza anzi il ribellarsi a' Principi legittimi è cosa logica. LXIV. E la violazione di qualunque santissimo giuramento e qualsivoglia azione scellerata e malvaggia ripugnante alla legge eterna, non solo non è da riprovare, ma anzi da tenersi del tutto lecita e da lodarsi sommamente, quando si commetta per amore della patria".

<sup>938</sup> Una cuestión que ya había sido denunciada por uno de los promotores del catolicismo liberal italiano, Antonio ROSMINI SERBATI en *Le cinque piaghe de la Chiesa*. Bompiani, Milán, 1943, escrita en 1832. Rosmini denunciaba fundamentalmente el impacto negativo de dicha segregación por dignidad y funciones, sobre todo en los aspectos litúrgico-culturales. Véase, sobre todo, el primer capítulo de dicha obra "Della piaga della mano destra della santa Chiesa, che è la divisione del popolo dal Clero nel pubblico culto", p. 45-174.

denuncia formal y al más alto nivel contra las medidas adoptadas por los diversos gobiernos liberales en materia de política religiosa y eclesiástica. Al mismo tiempo, se reclamaba el origen divino de la inmunidad eclesiástica, consagrado por el derecho canónico y respetado hasta poco antes por el derecho civil, así como la necesidad del fuero eclesiástico y, en caso de determinarse su extinción, el inexcusable deber de consultar con la Santa Sede sobre los procedimientos que habrían de seguirse. Los argumentos de su respuesta, como se puede apreciar, estaban anclados en la más absoluta intransigencia.

Una actitud similar se adoptaría en lo relativo a las cuestiones ideológicas y culturales. Partiendo del rechazo al racionalismo y a la moderna cultura científica, se llevaba a cabo una rigurosa descalificación de los métodos de conocimiento herederos de la Ilustración. Ya desde el siglo XVII, pero sobre todo desde el XVIII la guerra a los *philosophes* no se había quedado en el mero rechazo a las propuestas políticas que habían realizado sus seguidores. Al contrario, la condena iba a la raíz de sus presupuestos epistemológicos. Hija de esta actitud sería la rehabilitación del neotomismo que habían protagonizado los jesuitas alemanes e italianos durante las décadas centrales del siglo XIX. Como queda apuntado en la historia de *La Civiltà Cattolica* de Antonio Dante, el catolicismo también se vio forzado a reaccionar en el sector cultural ante los embates del racionalismo empírico-materialista.<sup>939</sup> En la difusión de los progresos de aquel “saber católico”, la revista de los jesuitas jugaría un papel absolutamente central.<sup>940</sup> Pertrechados con esta poderosa herramienta cultural y doctrinal, estos publicistas se encargarían de combatir toda teoría que cuestionara los fundamentos del neotomismo y de desacreditar todo rastro de inmanentismo en los terrenos de la ciencia, de la moral y de la teología. Por consiguiente, se trataba de convertir a Santo Tomás de Aquino y a su dialéctica aristotélica prehegeliana en antihegelianos, y colocarlos en el corazón de la única teoría del conocimiento aceptada por Roma.<sup>941</sup>

Dicha operación resultaba indispensable para la campaña política de defensa de la libertad de la Iglesia y del Papa: contra el derecho ilimitado del Estado, supuestamente

---

<sup>939</sup> Antonio DANTE, *Storia della Civiltà Cattolica (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Edizioni Studium, Roma, 1990. Véase en particular el capítulo 6, “La riaffermazione del tomismo: una chiave di lettura del mondo moderno”, p. 77-89. Dante hace hincapié en que sería precisamente la flexibilidad y apertura de la teoría del conocimiento basada en el sistema hipotético-deductivo propia del escolasticismo lo que demostraría la superioridad de la tradición católica sobre el sistema inductivo que caracterizaba los sistemas gnoseológicos racional-materialistas.

<sup>940</sup> Véanse las intenciones declaradas por uno de sus redactores más influyentes, el sacerdote Luigi Taparelli d’Azeglio, de hacer de la publicación un vehículo de agitación cultural católica. En Antonio DANTE, Op. Cit. Supra, p. 64-67.

<sup>941</sup> Aunque, como recordaría el propio Luigi Taparelli d’Azeglio, una lectura equivocada de su obra se podía tomar como fundamento de las teorías del “individualismo religioso”, raíz del separatismo. Véase “Chiesa libera in libero Stato”, *La Civiltà Cattolica*, 17-VII-1862, p. 265-275.

teorizado por Hegel y sus seguidores; y contra la jurisdicción indirecta del poder civil sobre materias sacras. En la máxima 41<sup>o</sup> se denunciaban explícitamente dos de las atribuciones que mayor rechazo provocaban a la Curia: el exequatur y los recursos de fuerza.<sup>942</sup> Sobre la práctica y sanción de ambos privilegios de los príncipes católicos se volverá en el próximo capítulo, poniéndolos en relación con las innovaciones legislativas que trajeron los años 1870, tanto en España como en Italia. También se tratarán más adelante las reclamaciones de los derechos de la Iglesia docente, de la “Iglesia maestra de la ciudadanía”, ya que se arremetía contra una educación de la juventud que se realizara a “pieno arbitrio dell'autorità civile e politica secondo il placito degli imperanti e la norma delle comuni opinioni del secolo”.<sup>943</sup>

En un tercer nivel quedaban las denuncias de las supuestas intromisiones del poder secular en la administración y el libre funcionamiento de las instituciones eclesiásticas. Por tanto, se condenaba el derecho de vigilancia sobre las comunicaciones de los obispos con Roma. La máxima 53<sup>o</sup> expresaba una pormenorizada defensa de las órdenes religiosas y se censuraban la secularización de sus miembros, y la correspondiente ruptura de los votos solemnes, así como la desamortización de sus bienes y rentas. Como se ha visto en el capítulo anterior, este discurso entraba en contradicción con la formal aceptación de las nacionalizaciones de bienes realizadas en España que había realizado el propio Pío IX con la firma del Concordato de 1851. Expresaba, por tanto, una condena ideal a un procedimiento práctico que ya había sido justificado; al tiempo que manifestaba una declaración de intenciones respecto a la política futura.

Pero las afirmaciones de teocracia más directas en este apartado son las referidas a la declaración de la exención de los reyes y príncipes de la jurisdicción eclesial y, sobre todo, a su supuesta superioridad civil en toda pugna jurisdiccional con el poder espiritual. Del mismo modo, se declaraba grave error la separación de la Iglesia y el Estado.<sup>944</sup> Es decir, el *Syllabus* planteaba un sistema político que no sólo daba la espalda a las reclamaciones de una corriente del liberalismo y de las fuerzas situadas a su izquierda sino que, al rechazar los *iura circa sacra* reservados a los príncipes católicos y heredados por los Estados liberales, proponía una revisión de las relaciones entre ambas potestades en clave estrictamente teocrática, ultramontana y curialista.

---

<sup>942</sup> Censurados, como indica Rossi, en Carta Apostólica *Ad apostolicae* de 22-VIII-1851. Cf. Ernesto ROSSI, *Op. Cit supra*.

<sup>943</sup> Véase máxima número XLVII.

<sup>944</sup> Un magistral estudio sobre la evolución del ideal separatista en la tradición política italiana y su peso en las relaciones con el Papado en el libro de S. William HALPERIN, *The separation of Church and State in Italian thought: from Cavour to Mussolini*, Nueva York, Octagon, 1971 (1937).



Una aplicación clara de este ideario hace referencia a la candente cuestión del derecho civil. Aprobado ya en el Piamonte el matrimonio civil, y en otros países católicos como Bélgica, Pío IX quiso hacer expresa su más enérgica repulsa al mismo, por considerar que el sacramento no podía convertirse en contrato sin suponer una usurpación del derecho de Dios administrado por la Iglesia. Por lo tanto, constituía un error pensar que Cristo no hubiera querido elevar el matrimonio a la categoría de sacramento, que el contrato y sacramento fueran separables, que la autoridad civil pudiera decidir la disolución de un vínculo que era indisoluble por su propia naturaleza religiosa y que la Iglesia hubiese introducido los impedimentos dirimentes del matrimonio basándose en un poder concedido por la potestad civil. Así pues, la facultad de sellar la unión válida de dos personas en matrimonio debía quedar en manos eclesiásticas por derecho divino y el derecho civil no debía tener ningún papel legítimo en todo ello.

En cuanto al liberalismo, la claridad no puede ser mayor. Son rechazadas las críticas al Estado confesional y la petición de que otros cultos puedan ser practicados públicamente en los países católicos. También se consideraba equivocado pensar que la concesión de esa libertad civil a la práctica del resto de cultos religiosos no condujera directamente a la corrupción de las costumbres y a la expansión del indiferentismo. Finalmente, y no en vano es la última de las máximas del compendio, se condena solemnemente la tesis de que el Pontífice haya de “riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà”. La comisión redactora no pudo expresar más rotundamente las intenciones intransigentes del Papado y la superioridad del Papa-Rey con respecto al resto de autoridades civiles y religiosas.

Ahora bien, este programa no sólo era antirrevolucionario sino que iba más allá y ponía a la Iglesia al margen y en contra de la sociedad y de la cultura por cuya salvación debía velar. Esa obstinación antimoderna orientaría la línea de actuación de una institución que atravesaba la mayor de sus crisis contemporáneas, pero que al mismo tiempo gozaba de un prestigio y de un apoyo nada desdeñables. Desprovisto el papa de una buena parte de sus antiguos territorios, ocupados por Carlos Alberto en 1861, y viendo cuestionado su poder temporal, decidía cerrar la puerta a cualquier posible compromiso con los poderes civiles que no se sometieran a su programa.<sup>945</sup>

El contenido de ambos textos tampoco daba espacio a la divergencia en el seno de la Iglesia y quienes estuvieran dispuestos a distanciarse de la postura oficial estaban llamados a hacer una opción que les podía dejar fuera de la Iglesia católica. *La Civiltà*

---

<sup>945</sup> Sobre los intentos de conciliación entre 1861 y 1870 véase, además de la citada obra de Traniello, Pietro SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, Laterza, Bari, 1967, p. 22-49.

*Cattolica* expresó esta idea pocos meses después de la divulgación del *Syllabus* en términos tan explícitos como éstos:

"Lo accettate? E siete con Cristo, col Papa e con la Chiesa. Lo repudiate? E siete con Belial, colla società "moderna", con la Rivoluzione. Il tempo di stare a cavallo del fosso è passato. O mettersi nel fiorito campo di Gerosolima, o buttarsi nel vorticoso abisso di Babilonia"<sup>946</sup>

Esta era una lectura que bebía del maximalismo que había animado las definiciones dogmáticas vertidas en uno de los documentos de mayor peso de la doctrina católica hasta la celebración del II Concilio Vaticano.

Y de nuevo en Francia se produjo una reacción inmediata por parte de los sectores del laicado y del clero católicos contra cualquier compromiso con el liberalismo. Un año después de la publicación el *Syllabus*, el propagandista neocatólico Ferdinand Buisson publicaba en París el libro *Le Christianisme Libéral*. El escritor, autor también de una obra antiprotestante de cierto éxito titulada *L'Évangélisme et l'ortodoxie*, denunciaba el vínculo indirecto existente entre los esfuerzos del catolicismo liberal y el criptoprotestantismo. La imputación no era nueva pero el clima político de los años 1860 había cambiado considerablemente con respecto a la década anterior. La presencia creciente de republicanos, librepensadores y socialistas en el escenario político francés favoreció que la derecha católica, con el beneplácito de Roma, asumiera una postura más agresiva. El campo era fértil, por tanto, para que la sombra de la duda se cerniera sobre las principales figuras católicas liberales. La estrategia seguida contra lo que consideraba una doctrina anfibia y disolvente requería etiquetarlos y ubicarlos ideológicamente fuera del catolicismo. Ello supuso que se les situara en un punto intermedio entre ortodoxos y heterodoxos, y se les motejara de *rationalistes*. Se trataba por consiguiente de un tercer "partido", que en palabras de Buisson se distinguía netamente de los otros dos porque: "Orthodoxes et rationalistes, si opposés qu'ils soient dans l'application, partent cependant d'un principe commun. Les uns et les autres considèrent: L'Eglise, en général, comme una association d'hommes professant les mêmes croyances sur Dieu, sur l'homme et sur le monde".<sup>947</sup> Los llamados "protestantes liberales" se situaban fuera de ese terreno compartido por católicos y protestantes confesos. Su teología fundamental, su antropología y su cosmovisión les distinguía de todos los grupos cristianos.<sup>948</sup>

---

<sup>946</sup> *La Civiltà Cattolica*, 4-II-1865, p. 396.

<sup>947</sup> *Le Christianisme Libéral* par Ferdinand BUISSON. J. Cherbuliez, Paris, 1865, p. 5.

<sup>948</sup> Buisson subraya asimismo la diferencia fundamental existente entre católicos y protestantes en lo referente a las bases teológicas de sus credos: "L'Eglise réformée, en particulier, comme composé de ceux qui, sur tous ces grands problèmes, acceptent les solutions données par Jésus-Christ, consignées dans les écrits de ses apôtres et remises en honneur par la Réformation". Ibid, p. 6.

La razón: su rechazo a los dogmas recientemente definidos por la Santa Sede y que se basaban en una determinada exégesis bíblica, como el de la Inmaculada Concepción de María, les convertía directamente en deístas. Buisson, sin embargo, no llega a expresarlo de este modo, pero lo deja entrever claramente al asegurar: “Sans doute, quand il s’agira d’en fixer le nombre et le sens, les uns formuleront tout un ensemble de doctrines tirées, disent-ils, de la Bible; les autres les réduiront aus deux ou trois dogmes du déisme: il n’en est pas moins vrai que de part et d’autre on fonde la religion et l’Eglise sur l’adhésion á certaines vérités, dites alors vérités de foi et vérités de la religion. C’est cette idée, si généralement acceptée comme base de tous les systèmes religieux, que rejettent absolument les protestants liberaux”.<sup>949</sup> Esta acusación convertía a los liberales en reos del delito de lesa sociedad, porque sin una sólida base religiosa el tejido social se deshilacharía y los lazos intersubjetivos de colaboración y obediencia desaparecerían. Por tanto, sus doctrinas eran consideradas no sólo anticristianas sino antipolíticas y antisociales.<sup>950</sup> A juzgar por el tipo de dificultades que hubo de encarar el evangelismo en Francia, esta grave acusación surtió un efecto relativamente exitoso en la opinión pública. Dicho resultado fue debido fundamentalmente a la persistencia del antiprotestantismo como rasgo definitorio del catolicismo político francés.<sup>951</sup> Una tendencia que se había visto reforzada por los documentos dogmáticos decretados por el Papa un año antes.

La victoria de las posiciones más intolerantes en el centro de la catolicidad produjo la ruptura con las posiciones tibias y con el “conciliarismo”.<sup>952</sup> Se abría, ahora de forma definitiva, una brecha insalvable con los sistemas representativos que regían en la mayor parte de los estados europeos. Se ponía fin al sueño de crear una “ciudadanía católica” por el que habían luchado los sectores progresistas de la política y de la Iglesia europea e hispana. Esta división entre el imperio y el sacerdocio, por consiguiente, implicaba también la inauguración de una nueva fase en la era de “confesionalización”, en la que el romanismo más agresivamente antiliberal presentaría todo lo moderno como opuesto a lo católico y viceversa.<sup>953</sup> Se reactivaba, en modo paradójicamente negativo, la capacidad

<sup>949</sup> Ibid.

<sup>950</sup> Ibid, p. 7 y ss.

<sup>951</sup> Cf. Jean BAUBEROT y Valentine ZUBER *Une haine oubliée. L’antiprotestantisme avant le “pacte laïque” (1870-1905)*, Albin Michel, París, 2000.

<sup>952</sup> Sobre el legado de dichas posturas en la cultura eclesiástica y laica de la Italia de fin de siglo, véanse las conclusiones de la obra de Francesco TRANIELLO *Cattolismo conciliarista*, p. 307-314.

<sup>953</sup> Una interpretación del siglo XIX como una “segunda época confesional” en BLASCHKE, Olaf “Das 19. Jahrhundert: Eine Zweites Konfessionelles Zeitalter?”, *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), p. 38-75, citado en Christopher CLARK y Wolfram KAISER *Culture wars. Secular-Catholic conflict in XIXth Century Europe*. CUP, Cambridge, 2003, p. 2. La tesis de Blaschke se basa en sus investigaciones sobre el *Kulturkampf* que auspiciaron los gobiernos bismarckianos de la década de 1870, pero lo visto hasta aquí para el mundo católico permite afirmar que el catolicismo había llegado a una intransigencia similar con una década de

dogmatizante del Papa y el papel de la Iglesia como madre y maestra.<sup>954</sup> Con todo ello, desde otra perspectiva, se imponía una visión jesuítica de la modernidad, es decir, la condena visceral a la herencia ilustrada latente en la cultura europea decimonónica y la lucha sin cuartel contra quienes la habían hecho suya.<sup>955</sup> La total sanción de la persecución de protestantes en estados confesionales ilustra la deriva que tomaba la Iglesia de Roma.

### 5. 3. Unidad católica y persecución religiosa

En el capítulo anterior se vio cómo la Constitución de 1845, junto con el Código Penal de 1848 y el Concordato con la Santa Sede de 1851, formaban el corpus jurídico que marcaba el compromiso católico de la línea político-constitucional moderada. Aquí se analizará la política punitiva derivada de ese compromiso confesional del Estado en España y en el Gran Ducado de Toscana. En el segundo caso los límites religiosos de la comunidad política eran más ambiguos debido a la aceptación legal de la práctica privada de los cultos no católicos. No obstante, Leopoldo II llegaría a firmar un Concordato con Pío IX en 1851 que supondría una transformación de la tradición reformista ilustrada que conllevó la readaptación toscana de las relaciones Iglesia-Estado. Pese a esa disparidad de marcos normativos, las coincidencias y concomitancias jurídicas y políticas de ambos ejemplos son muy relevantes para entender el carácter del catolicismo triunfante en ambas penínsulas. Además, se parte de la convicción de que su análisis comparado proporcionará una más amplia comprensión del proceso de formación de dos tipos de ciudadanía católica y de su conflictiva convivencia con la paulatina aparición de minorías religiosas. Al mismo tiempo, ambos gobiernos se habían enfrentado a otros retos político-sociales con un eficaz pacto de clases contra el enemigo obrero y la revolución democrática. En este sentido, la ciudadanía se seguía entendiendo como una forma válida de agregación y gestión de intereses garantizada por la acción pública y por la actividad privada.<sup>956</sup> No obstante, que la ciudadanía seguía estando sacralizada da cuenta el hecho de que los sacramentos serían los únicos ritos con validez legal para dar constancia pública de nacimientos, matrimonios y defunciones durante la mayor parte del

---

adelanto y que, no en escasa medida, la “protestantización” de la cultura prusiana surgió como respuesta, y no tanto como ofensiva, a la creciente “romanización” católica.

<sup>954</sup> Véanse a este respecto las reflexiones del padre Raimondo SPIAZZI en su prólogo a *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, Massimo, Milán, 1983, p. XI-LIV. En su opinión el uso de la condena en negativo de las ideas que consideraba “desviadas” o “peligrosas”, en lugar de la afirmación positiva de sus propias tesis, respondía al estilo propio de una Iglesia habituada a ejercer su ministerio doctrinal en el seno de un orden en que sus enseñanzas eran sancionadas y aplicadas por el poder político.

<sup>955</sup> Véase Ernesto ROSSI *Il Sillabo e dopo*, Kaos, Milán, 2000 (1965), especialmente p. 23-30.

<sup>956</sup> Para rastrear los orígenes de esta visión moderada de la identidad ciudadana véase la obra colectiva dirigida por Renée WALDINGER, Philip DAWSON e Isser WOLOCH *The French Revolution and the Meaning of Citizenship* Westport Connect, Londres, 1993.

siglo XIX.<sup>957</sup> El fenómeno no estuvo libre de críticas. Como ya se ha podido ver, el movimiento ilustrado defendió la idea de que cualquier avance político debía verse precedido o acompañado por la reforma religiosa. Un fenómeno que en Toscana alcanzaría mayor relieve por la influencia directa del jurisdiccionalismo josefino.<sup>958</sup> Pero, por otra parte, la lucha contra el fanatismo religioso y la superstición ya se presentaban intrínsecamente asociadas al resto de medidas que habían de tomarse para recuperar el esplendor perdido de la patria.<sup>959</sup> Por lo que aquí interesa subrayar, en los territorios italianos la implantación de la legislación napoleónica conllevó asimismo la introducción de la libertad de cultos, a partir de 1802. Luego, durante la restauración, Leopoldo I sentaría las bases de la autonomía del poder civil respecto al eclesiástico en sintonía con el regalismo austriaco. Así, se debe destacar la eliminación de la figura del Nuncio Pontificio en Toscana y la introducción de la tolerancia privada de cultos.<sup>960</sup>

Por otra parte, los primeros predicadores protestantes habían entrado en España en la década de 1830.<sup>961</sup> Fue la época de llamada Segunda Reforma Protestante cuando creció el esfuerzo de apostolado evangélico en los países del sur de Europa y que se extendió durante las décadas centrales del siglo XIX. Las fechas y el grado de penetración en las diversas regiones italianas y españolas fueron determinados, entre otros factores, por el carácter de los sistemas políticos y constitucionales vigentes en las mismas. En la Península Ibérica serían la zona catalana y los territorios de la baja Andalucía, bajo la influencia de la colonia británica de Gibraltar, donde proliferaron y alcanzaron más éxito dichas misiones evangélicas. En la península italiana destacaron Piamonte y Toscana como principales áreas de acción evangelizadora de las misiones de protestantes suizos, alemanes y británicos. Un segundo factor de relevancia es el hecho de que la Segunda Reforma fue en buena parte el resultado del impulso institucional y apostólico que recibieron las iniciativas misioneras por parte de la iglesia anglicana, de

<sup>957</sup> Elena BRAMBILLA, "Statuto delle minorie religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)". Ponencia inédita leída en el Congreso *Diversità e minoranze nel Settecento*, organizado por la "Società Italiana di Studi sul XVIII secolo", S. Margherita Ligure, 2-4 de junio 2003, p. 1-6. Agradezco a su autora la autorización para citar este texto.

<sup>958</sup> Leopoldo, a diferencia del emperador de Austria, respetó la autoridad episcopal en las materias de organización interna de la Iglesia. Véase *STORIA D'ITALIA*. Vol. 3. *Dal primo Settecento all'Unità*. Einaudi, Turín, 1973, p. 129.

<sup>959</sup> Véanse, entre otros, Eric HOBBSBAWM *Los ecos de la marselesa*, Crítica, Barcelona, 1992 y Keith M. BAKER, *The French Revolution and the creation of modern political culture. Vol 2. The political culture of the French Revolution*, Pergamon, Oxford, 1988. Para el caso italiano Ivan TOGNARINI *Giacobinismo, rivoluzione, Risorgimento. Una messa a punto storiografica*, La Nuova Italia, Roma, 1977; Lucy RIALI *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Universale Donzelli, Roma, 1997 (1994) y Denis Mack SMITH *The Making of Italy, 1796-1870*, McMillan, Londres, 1968.

<sup>960</sup> Pietro BARBAINI *Problemi religiosi nella vita politico-culturale del Risorgimento in Toscana*, Marietti, Turín, 1961, p. 78-79.

<sup>961</sup> Francisco de Asís AGUILAR, neocatólico y fiel defensor de la intolerancia religiosa, data en 1835 el comienzo de las misiones protestantes en España en *El libro de la Unidad Católica*, Imp. de Alejandro Gómez Fuentesnebro, Madrid, 1876.

otras denominaciones protestantes y de iniciativas privadas. En este sentido merece mención especial la labor desarrollada por la londinense *British Bible Society* y por la *Alianza Evangélica* Internacional, con sede en Lausana. En Toscana la difusión de las propuestas librecultistas y secularizadoras que acompañó al desenvolvimiento del constitucionalismo liberal dio la posibilidad del establecimiento de capillas y centros protestantes.

Ahora bien, en Europa se estaba produciendo por entonces un cambio religioso que puede ser entendido como parte del proceso de secularización. Atendiendo a la caracterización realizada por Hugh McLeod en su estudio sobre el fenómeno en la Europa central y atlántica, las principales características de esa transición religiosa a la contemporaneidad serían la propensión a la privatización de las creencias y una acusada tendencia al pluralismo confesional, y no tanto la desaparición de la religión de la esfera pública, como habían sostenido los defensores de la teoría clásica de la secularización.<sup>962</sup> En este sentido, parece pertinente analizar los casos Madiar y Matamoros como puntos de llegada y no de partida.<sup>963</sup> La implantación de un tipo determinado de ciudadanía liberal en contextos católicos hubo de dar cuenta del mantenimiento del monopolio católico de las manifestaciones religiosas en la esfera pública, que era defendida por la Iglesia y por la mayoría de los fieles católicos. El mayor grado de pluralismo en el consenso de valores del Gran Ducado toscano reflejaba el mayor desarrollo del pensamiento político-religioso que quedó plasmado en el aluvión de escritos de corte secularista y anticlerical producidos durante la primera mitad del Ochocientos. Por su parte, en España serían los “católicos liberales” los que mayor aportación hicieron en este terreno.<sup>964</sup>

La consulta de las fuentes británicas ha permitido constatar, por otra parte, que en ambos casos se produjeron denuncias y movilizaciones de las elites de la Europa protestante a favor del indulto de los protestantes represaliados. También se hicieron cuestaciones entre los fieles con el fin de conservar el bienestar material y espiritual de los evangélicos encausados y los propios embajadores ingleses pidieron permiso a Westminster para actuar directamente. Tanto en la publicística como en la documentación

---

<sup>962</sup> Hugh McLEOD *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. Macmillan, Londres, 2000, p. 4-11. Veáanse también René REMOND *Religion et société en Europe: La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)* Editions du Seuil, París, 2000, y Steven BRUCE (ed.) *Op. Cit.* Un estado de la cuestión en mi artículo “La Secularización de las sociedades europeas”, *Historia Social*, 46, 2003, p. 137-159.

<sup>963</sup> Un interesante análisis sobre esos primeros pasos del proceso de secularización jurídico-política y las implicaciones de la introducción del registro civil laico se puede encontrar en el trabajo ya citado de la profesora Brambilla. De los factores filosóficos y doctrinales ligados a la secularización del Derecho se encargó Giorgio Penzo en su ponencia “L’esperienza giuridica e il duplice aspetto della secolarizzazione”, presentada en el encuentro *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, Pavia, 17-19-IX-1992, publicado en *Quaderni della Rivista “Il Politico”*, Giuffrè, Milán, 1994, p.127-132.

<sup>964</sup> William J. CALLAHAN *Iglesia, Sociedad y Poder en España, 1750-1876*. Nerea, Madrid, 1985 (1982), p. 80-96.

diplomática consultadas destaca el intenso carácter político y constitucional que adquirió la llamada “persecución religiosa” de la que fueron víctimas los protestantes toscanos y españoles. La importancia que adquirieron ambos casos se aprecia en el hecho de que los dos fueran presentados a discusión en la Cámara de los Comunes y en la de los Lores. Los debates, como se verá más adelante, tuvieron lugar poco después del encarcelamiento decretado por la Corte Regia de Florencia contra Francesco Madi ai y, una década después, durante el periodo de prisión servido en Barcelona y Granada por Manuel Matamoros. Dado que las barreras y limitaciones encontradas por los evangélicos en el sur de Europa tenían un carácter político-religioso de rango constitucional, el hecho de vulnerar los intereses de la religión del Estado acarrearba el riesgo de enfrentarse a la acción legal de las instituciones civiles. En el caso toscano la presencia de un núcleo más amplio de acatólicos dio pie a la emergencia de un grupo de defensores de la libertad de conciencia que partían con la ventaja de disponer para ello de una densa red de informadores y colaboradores, tanto dentro como fuera del Gran Ducado. La progresiva penetración de las doctrinas evangélicas pronto levantó las sospechas del clero en varios territorios italianos<sup>965</sup> y en España.

### 5. 3. A. Persecución religiosa en Toscana

En Toscaza, pese a que el catolicismo gozaba de los privilegios de ser la religión establecida, los frutos de la predicación protestante empezaron a recogerse con relativa rapidez. Así, el número de protestantes radicados en el Gran Ducado a la altura de 1836 superaba el millar.<sup>966</sup> Debido a su localización y pujante actividad económica, el Gran Ducado fue un destino habitual de comerciantes y diplomáticos extranjeros no siempre católicos. En Toscana se registraron muy pocos casos de proselitismo protestante en la primera mitad del siglo XIX, a excepción del conde Guicciardini, quien desde 1833 optó por leer la Biblia en italiano en su casa y celebrar ceremonias evangélicas. El noble florentino fue víctima de la represión político-religiosa desatada tras la restauración de Leopoldo II de 1849 y hubo de exiliarse acusado de difundir propaganda valdense.<sup>967</sup> La

---

<sup>965</sup> Para el caso lombardo puede verse el periódico católico *La Bilancia. Giornale de Milano*, que en el número publicado el 14 de diciembre de 1850 recogía los textos leídos en una asamblea episcopal extraordinaria convocada por el arzobispo de Milán para combatir a los vendedores de Biblias prohibidas, animando al clero a “corregir con firmeza y amonestar a los obstinados y desobedientes”. Reproducido en el *Bible Society Reporter, containing monthly extracts from the correspondence of the British and Foreign Bible Society*. N° 70, 15 de febrero de 1851, p. 688. La traducción es mía.

<sup>966</sup> Pietro BARBAINI Op. cit., p. 147.

<sup>967</sup> El caso Guicciardini se resolvió con su expulsión del país el 17 de mayo de 1851, sólo meses antes de que diera comienzo el proceso a los Madi ai. Existe una reconstrucción periodística, con tono apologético, del avance del protestantismo toscano en la revista evangélica *La vedetta cristiana*. Esta publicación dedicó tres números a reproducir las biografías de Francesco y Rosa Madi ai escritas por Teodorico Pietrocola Rossetti en abril de 1871.

propia Florencia, Pisa y Livorno fueron las ciudades en las que se dio una mayor implantación de creyentes protestantes. Lucca, por su parte, se mantuvo al margen de la acción de los misioneros evangelizadores protestantes y con el tiempo se llegaría a ser conocida como “ciudad blanca”, una tierra de promisión levítica, merced a la intensa labor desarrollada por el movimiento católico en la localidad.<sup>968</sup>

El 17 de agosto de 1851 la tranquilidad de la vida familia de Francesco y de Rosa Madi ai se vio bruscamente interrumpida con la entrada de la policía en el domicilio familiar. Al no encontrar al matrimonio, se practicó la detención de un exoficial británico que allí se encontraba, el lugarteniente Walter. Se encontraron tres biblias sin notas, en italiano y en inglés. Además de las biblias fueron localizados otros libros piadosos de la fe protestante escritos en lengua inglesa.<sup>969</sup> Como es bien sabido, sobre su lectura pesaba la prohibición establecida por la iglesia católica. Walker trató sin éxito de defenderse de las acusaciones que se le realizaron, en las que se le relacionaba con las prácticas proselitistas de los Madi ai. Dada su condición de oficial inglés retirado, emparentado con los grandes de la ciudad por vía fraterna, sufrió la detención con humillada resignación. Por suerte para él fue reconocido en ese trance por un compatriota amigo que no dudó en ponerse en contacto con su familia para iniciar las gestiones conducentes a su liberación. Con esa acción se desencadenaría la intervención diplomática inglesa en un asunto que pronto se convertiría en cuestión de Estado como se podrá ver más adelante.

Horas más tarde Francesco Madi ai también fue capturado por la policía y conducido a prisión.<sup>970</sup> Bajo la doble acusación de impiedad y de proselitismo religioso, fue encarcelado e incomunicado en la cárcel de Bargello. Su esposa también fue detenida y no se volverían a ver hasta el mes de diciembre cuando, merced a las presiones del embajador inglés Scarlett, el matrimonio obtuvo permiso para un vis a vis..<sup>971</sup>

Walker corrió mejor suerte. El Delegado inglés de la ciudad se puso rápidamente en contacto con su ministro de Exteriores, Lord Palmerston, para solicitar instrucciones ante un caso que consideraba completamente injusto e intolerable. Las autoridades británicas concederían su apoyo al más alto nivel y recomendaron el uso de todos los

---

<sup>968</sup> Pier Giorgio CAMAIANI *Dello Stato cittadino alla città bianca. La “società cristiana” lucchese e la rivoluzione toscana*, La Nuova Italia, Florencia, 1979.

<sup>969</sup> Entre los citados en la documentación consultada destaca la presencia del *Hawker's Morning Portion*, un libro de oraciones anglicano. Véase la carta del encargado de negocios británico en Florencia, Mr. Edward Bligh, al duque de Casigliano, ministro de Justicia del gobierno de Leopoldo II, fechada el 18 de agosto de 1851. En *Correspondence with Her Majesty's Mission at Florence, respecting the Case of Francesco and Rosa Madi ai*, Londres, Harrison and Son, 1853, p. 4-5.

<sup>970</sup> Francesco el día 17 y su esposa el 26.

<sup>971</sup> *La vedetta cristiana*, 15 de abril de 1871.



recursos de poder, tanto formales como informales, para obtener su objetivo.<sup>972</sup> El objetivo se obtuvo en cuarenta y ocho horas y la salida de prisión de Walker debería haber implicado el fin de la intervención inglesa en una cuestión que ahora sólo implicaba a los súbditos de un soberano independiente. Pero no fue así. Al contrario, la noticia recorrió la prensa británica y se puso en marcha toda una campaña de movilización contra aquel caso de persecución religiosa. El caso de los Madiái sirvió también para defender el nuevo tipo de tolerancia inglesa plasmada en la *Catholic Emancipation Act* de 1829.<sup>973</sup> Merced a sus disposiciones se había reintegrado al disfrute de los derechos civiles a los miembros de la comunidad católica del Reino Unido, predominante en Irlanda, cuyos fieles estaban adquiriendo una creciente presencia en las ciudades británicas en fase de industrialización, como Manchester, Liverpool, Glasgow y Edimburgo.<sup>974</sup>

La campaña no sólo se desplegó en los papeles públicos. Al igual que pasaría a partir de 1861 para auxiliar a Matamoros y sus compañeros, desde 1851 también se proporcionó asistencia moral y material a los encarcelados. Diversas asociaciones protestantes de propaganda religiosa hicieron bandera de dicho caso como ejemplo de la intolerancia católica y centraron sus críticas en la actitud de unas autoridades civiles supuestamente sometidas a los designios de la jerarquía romana. Las iniciativas movilizadoras emprendidas permitieron que la base social del protestantismo británico desplegara un nuevo repertorio de actividades recaudatorias y propagandísticas, en el seno de un estado confesional como el inglés anglicano, que estaba dando evidentes síntomas de evolución en la resolución política de la cuestión religiosa.

No obstante, los parroquianos de Cheltenham, en 1852 pudieron escuchar las acaloradas invectivas del reverendo Close contra el “papismo” romano en un sermón que sería posteriormente editado y vendido en las librerías londinenses. Entre otros tropos clásicos del discurso anticatólico protestante, como la negación de la validez a determinados sacramentos y las condenas a la excesiva adoración a la Virgen María y al dogmatismo clerical, el reverendo hacía una nueva defensa del libre acceso de todos los cristianos a la lectura de las Sagradas Escrituras. Close afirmaba que la Iglesia había decretado su “absoluta supresión donde ha tenido el poder de hacerlo”. Esta intolerancia del clero, por otra parte, era la causa de que la Iglesia condenara a todo aquel que “se

---

<sup>972</sup> En cuanto a la utilización de recursos de presión política, veánse las sugerencias que realizó el embajador británico en Florencia, P. C. Scarlett, al premier británico Lord Palmerston en su carta del 20 de agosto de 1851, en *Correspondence with Her Majesty's Mission at Florence*, p. 1-2.

<sup>973</sup> Tras esa decisión se encontraban también el apoyo recibido por el diputado O'Connell por la aristocracia irlandesa y los temores a una sublevación en la isla que rondaban al Duque de Wellington y al propio Jorge IV. Véase Martin PUGH *State and Society. British Political and Social History*. Arnold, Londres, 1994, p. 20-22.

<sup>974</sup> Hugh MCLEOD (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, Routledge, Londres, 1995, p. VI.

saliera de su palio” o que “se atreviera a pensar por sí mismo”.<sup>975</sup> En el terreno político, Close pensaba que en Toscana a “la esperanza y a la libertad” que habían supuesto la instauración en Florencia del gobierno de Carlos Alberto de Saboya en 1848, había sucedido el “despotismo espiritual” impulsado en el período restaurador. Dicho movimiento le permitía criticar duramente el apoyo pontificio a la campaña irlandesa por la tolerancia religiosa frente al gobierno de la reina Victoria por su incoherencia: “¡Un demócrata en Irlanda, un déspota en Toscana y, en cualquier lugar, un hipócrita!”. La crítica al *papismo* adquiriría por tanto unos perfiles estrictamente políticos.

Una vez llevada a cabo la rehabilitación civil de los católicos residentes en su reino, la publicística y las intervenciones públicas de señaladas figuras de los partidos liberal y conservador ingleses se centraron en la conveniencia, justicia y necesidad de exportar su modelo a las naciones de cultura y religión católicas.<sup>976</sup> El objetivo, además de aumentar el reconocimiento público por la introducción de la citada reforma, era salvaguardar los derechos de los fieles a la religión protestante. De hecho, en enero de 1853 algunos miembros de la Cámara de los Comunes seguían presionando al secretario del *Foreign Office* para que actuara con mayor firmeza en defensa de los Madiái. Lord Russell insistía en que las presiones sobre el Gran Duque no habían cesado y que el nuevo embajador británico en Toscana, sir Bulwer, no había cejado en este empeño. Aun así, Russell también advertía que “no podía bloquear Toscana por amor a los Madiái”.<sup>977</sup> Como se verá más adelante, la misma actitud se sostuvo durante la celebración del proceso a Matamoros.

Al mismo tiempo, las décadas centrales del siglo XIX presenciaron el giro hacia una mayor romanización de la Iglesia, es decir, hacia el incremento y concentración del poder temporal y espiritual del Sumo Pontífice en el seno de la organización eclesiástica.<sup>978</sup> El corolario de dicho proceso sería la declaración del Concilio Vaticano I

---

<sup>975</sup> *Popish Persecution and Tuscan Martyrs, in the year of Grace of 1852. Being the substance of a sermon preached in the parish church, Cheltenham, on november 5<sup>th</sup>, 1852 by Reverend F. Close, A.M. Incumbent.* Londres, Hamilton, Adams and Co., 1852. La traducción es mía.

<sup>976</sup> Sobre este proceso en el Reino Unido pueden verse, Wendy HINDE *Catholic emancipation: a shake to men's minds*, Oxford-Blackwell, Londres, 1992 y Rainer LIEDTKE y Stephan WENDEHORST (ed.) *The emancipation of Catholics, Jews and Protestants: minorities and the nation state in Nineteenth Century Europe*, Manchester University Press, Manchester, 1999.

<sup>977</sup> Esta crónica parlamentaria recogida en *The Times* fue reproducida en *La Civiltà Cattolica* el 28 de febrero de ese año. La traducción es mía.

<sup>978</sup> Dicho movimiento dio también alas a una mayor represión religiosa de la minoría hebrea que vivía en los Estados Pontificios, ejemplificada en el célebre caso de Edgardo Mortara. Este niño boloñés, no bautizado a la edad de 6 años, fue detenido y llevado a Roma en 1858 por la policía pontificia para incorporarlo forzosamente a la religión católica. Véanse David I. KERTZER, I. *Prigionero del Papa Re. Storia di Edgardo Mortara, ebreo, rapito all'età di sei anni dalla Santa Romana Chiesa nella Bologna del 1858*, Rizzoli, Milán, 1996. Sobre la repercusión del caso en los círculos antisemitas y ultras franceses véase, Martin WINOCK “Louis Veuillot et l'antijudaïsme français lors de l'affaire Mortara”, en Catherine Brice y Giovanni Miccoli (dir.)

sobre la infalibilidad papal en materias dogmáticas y doctrinales en 1870.<sup>979</sup> Lo cual significaba el tiro de gracia al catolicismo liberal y a cualquier intento de reparto de poder interepiscopal. A juicio de los críticos de dicho movimiento, la figura del obispo de Roma adquiriría un poder del que nunca había gozado desde los cambios introducidos por las reformas gregorianas del siglo XI. De hecho, la panfletística liberal radical, nacionalista, librepensadora y laica italiana venía combatiendo el poder temporal de los papas desde la década de 1840.

No obstante la confluencia parcial de los discursos legitimadores, las vinculaciones políticas y jurídicas existentes entre ambos, los dispositivos de control compartidos y la repercusión pública de los procesos contra los Madias y los protestantes de Málaga, los objetivos de los soberanos temporales no eran totalmente coincidentes con los de la jerarquía eclesiástica. Por otra parte, la lucha política por la libertad religiosa, caracterizada por una constante condena a las transformaciones centralistas y medievalizantes que atribuyeron sus defensores al Papa, fue por otros derroteros. Tanto fue así que la introducción de cambios constitucionales en materia religiosa en ambos casos sería producida por revoluciones, guerras y anexiones territoriales, y no tanto por la presión ejercida por las minorías religiosas.<sup>980</sup>

Religión y política católicas se confundían en dos fórmulas diversas de combinación de elementos. Por un lado, la implantación de un determinado tipo de ciudadanía católica implicaba que la liturgia, los dogmas, las instituciones y la doctrina moral y social de la Iglesia católica se convirtieran en elementos de algo similar a una religión política controlada por el Estado. Por su parte, el Papa y los jerarcas católicos, merced a su aumentada capacidad para anular las resistencias en el seno de la Iglesia y a su restaurada influencia diplomática, propiciada por la hábil política de los Secretarios de Estado Consalvi y Antonelli, estaban elaborando un nuevo proyecto religioso-institucional. Su influencia permaneció intacta debido al hecho de que hasta entonces los gobiernos no habían secularizado completamente la obligación política de los ciudadanos.<sup>981</sup> Las interferencias con el poder político de la Iglesia y su capacidad para

---

*Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIXe-Xxe siècle)*, L'École Française de Rome, Roma, 2003, p. 79-89.

<sup>979</sup> Véanse las amargas reflexiones que publicó Francisco GINER DE LOS RÍOS en su artículo "Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo", recogido en sus *Estudios filosóficos y religiosos*, Librería Francisco de Góngora, Madrid, 1876.

<sup>980</sup> Para el caso español, véase John David HUGHEY *Religious freedom in Spain. Its ebb and flow*, The Carey Kingsgate Press Ltd., 1955, p. 16-20.

<sup>981</sup> El juramento de la Constitución resulta una pieza clave de esta interpretación de las versiones de cultura católica del liberalismo decimonónico. Véase la discusión sobre la implicaciones del juramento en la transferencias de sacralidad desde la divinidad hacia la nación y la consiguiente sacralización de la política, que se produjeron durante el período romántico el libro de Paolo PRODI, *El sacramento del Potere. II*

defenderse ante las tentativas del poder civil, pusieron las bases de un tipo de teología política que anatematizaba el liberalismo pero participaba en sus instituciones y que se difundía merced a las derechos y libertades que su aplicación había garantizado. Con otras palabras, la inconvertibilidad del catolicismo jerárquico, romanizado y celoso de su independencia ante el poder temporal propugnado por el papa Mastai en una religión civil se expresaba claramente en el intento de crear un catolicismo político de corte ultraconservador, primordialista y estratégicamente maleable. Los poderes civiles cuestionaron y erosionaron los pilares del poder social del clero católico, con la introducción de legislación anticlerical y desamortizadora. Pero la importancia de una religión de estado era objeto de tan profundas discordias precisamente por su virtual importancia en la creación, recreación y conservación de un tipo de orden social determinado.

La cuestión resultaba compleja también en el terreno de las prácticas represivas públicas. Si hay algo que la documentación consultada ilustra bien es el modo en que los distintos niveles de la administración pública –policial, militar y judicial– intervinieron con ejemplar intransigencia y escrupulosidad ante las acciones de esos ciudadanos. Reprimir acciones comunicativas, es decir, el proselitismo religioso, no era nada nuevo en territorios que habían visto desaparecer el Tribunal del Santo Oficio pocas décadas antes. Lo que constituía una absoluta novedad era la estrecha colaboración del cuerpo eclesial y de las nuevas instituciones civiles en este terreno, pese a que la participación de los eclesiásticos en los dos procesos fue tan sólo posible por su condición de ciudadanos.

Pero, ¿cuáles eran las creencias de aquel hombre con el que Walker quería hablar aquella mañana de agosto? Francesco Madiari había viajado a los Estados Unidos unos años antes para trabajar como conductor de diligencias. Durante su estancia americana entró en contacto con diversos grupos protestantes y decidió finalmente entrar en la Iglesia Episcopalista, a la que pertenecía la mujer de su hermano. A diferencia de Rosa quien, a pesar de haber residido en Gran Bretaña durante un largo período de su vida, sólo abrazó la religión protestante después de casarse. Y desde ese momento se vincularon a las labores proselitistas que fueron descubiertas en 1851.

El fiscal del caso, el regio procurador Antonio Bicchieri, compartía la extendida opinión de que la religión católica era la base última de la legislación y del orden civil toscanos. Fue por este motivo por el que se vio llamado a actuar con una escrupulosa

---

*giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 341-345. Para el caso español se dispone del artículo de Marta Lorente "El juramento constitucional", *Anuario de Historia del Derecho Español*, Tomo LXV, Madrid, 1995, p. 587-632, y sobre la cambiante postura de la Iglesia ante el constitucionalismo liberal veáanse especialmente las páginas 618-626.

severidad contra los acusados. En sus conclusiones expuso que los delitos cometidos por Rosa y Francesco eran de una especial gravedad porque sus actos habían provocado “onta e danno della nostra Religione Santissima, e dell’ordinamento civile che su questa principalmente si posa”. De hecho, los consideró constitutivos de un caso de “impiedad pública” en virtud de la difusión en público de máximas y doctrinas contrarias al catolicismo.<sup>982</sup> Comparados con otros casos de impiedad que se habían producido en Toscana, el de los Madiái merecía la aplicación de una pena ejemplar por reincidencia, ya que los testigos habían declarado que los Madiái habían celebrado reuniones y ceremonias protestantes desde 1849.<sup>983</sup> Fue entonces cuando se creó *La Fratellanza*, una comunidad de fieles a la que pertenecieron algunos amigos del matrimonio y miembros del servicio, y que tenía por objeto la difusión de las Sagradas Escrituras y de libros de oración protestantes tanto en Florencia como en las poblaciones circundantes. Ante tal acumulación de indicios inculpativos, la acusación pidió que contra Francesco y Rosa se aplicara el artículo 60º de la ley de 1786, que decía:

“Chiunque con empio fine ardisse profanare i divini misteri disturbando le sacre funzioni con violenza, o altrimenti commettendo delle empietà pubbliche, o chi insegnasse pubblicamente massime contraria alla nostra Santa Religione verso la quale abbiamo sempre nutrito e nutriremo perpetuamente costante l’Amor Nostro, e il Nostro zelo, vogliamo che come perturbatore dell’Ordine con cui se regge e tranquilla mantensi la Società, è nemico della Società medesima, sia punito col massimo e più esemplare rigore, nè mai con minor pena dei Pubblici Lavori a tempo o a vita secondo le circostanze del caso”

Dada la abolición de la pena de trabajos públicos en Toscana decretada el 4 de marzo de 1849, el fiscal solicitaba su sustitución por la de prisión mayor, solicitando cincuenta y seis meses de reclusión para Francesco y cuarenta y cinco para su esposa, además de las costas del proceso.<sup>984</sup>

La defensa no compartía la interpretación realizada por Bicchieri y dos fueron los principios de legislación en los que se basó para sostener la inocencia de los Madiái.<sup>985</sup>

El letrado defensor, Odoardo Maggionari, hizo en primer lugar una prolija demostración de la vigencia del Estatuto Albertino en Toscana durante 1848 para defender que sus clientes gozaban del derecho de libertad de conciencia que interpretaba implícito en los

---

<sup>982</sup> *Atto d'accusa, conclusioni del Pubblico Ministero, sentenza della Corte Regia di Firenz e decisione della Corte Suprema di Cassazione nella causa contro i coniugi Francesco e Rosa Madiái, imputati di empietà per mezzo di proselitismo*, Florencia, Tipografica nel carcere alle Murate, 1852.,

<sup>983</sup> A diferencia de los blasfemos Bulletti y Mesesi, que fueron encausados los días 7 y 13 de agosto de 1851, respectivamente. El primero sufrió una pena de prisión mayor por el período de trece meses y el segundo de un año.

<sup>984</sup> *Atto d'accusa*, p. 38.

<sup>985</sup> Véase el *Discorso dell'avv. Odoardo Maggiorani in difesa dei coniugi Francesco e Rosa Madiái imputati d'empietà per titolo di proselitismo e pronunziate davanti alla corte regia di Firenze il di 7 Giugno 1852*, Luigi Niccolai, Florencia, 1852, p. 16.

artículos 1º, 18º y 24º.<sup>986</sup> A juicio del Procurador General de la Corte Regia de Florencia ni el derecho a la libertad de conciencia ni la tolerancia privada de cultos estaban siendo examinadas en aquel proceso.<sup>987</sup> El segundo argumento empleado por la defensa apuntaba a la publicidad de los actos cometidos por el matrimonio encausado. Maggionari consideraba que una interpretación ajustada del artículo 60º debía identificar el adverbio “públicamente” con la circunstancia de que los actos considerados en el mismo cumplieran necesariamente la condición de haberse dado en un espacio público. Dado que las prácticas religiosas que originaban la causa siempre habían tenido por escenario el hogar de los defendidos, no se cumplía la condición esencial del artículo.

Pero el fiscal negaba validez a dicho razonamiento y consideraba que la tolerancia privada estaba siendo respetada: los actos cometidos por los Madiari habían sido públicos. A su juicio, la residencia de la familia fue escenario de reuniones sectarias en las que se habían cometido actos de proselitismo contrarios y dañinos a la religión del Estado con la participación de más de ocho personas, mínimo requerido por la citada ley. El fiscal sostenía también que la comisión del delito de proselitismo conllevaba de suyo la existencia de la publicidad de los actos siguiendo el razonamiento de los más esclarecidos penalistas italianos como Roberti. Según este autor, la conciencia privada de los ciudadanos debía ser inescrutable para el Estado, pero el ciudadano no católico:

“...Che ciò non ostante rispetti all'esterno la pubblica religione e il pubblico culto, non oltraggi la comune credenza, e non cerchi di diffondere ad altri i suoi errori per trovar compagni nella sua scelleratezza, o per divenir l'apostolo della miscredenza; la società non può ricorrere al mezzo delle pene che sol convengono per le azioni esterne dell'uomo, e che non possono per conseguenza applicarsi a dei fatti puramente interni”.<sup>988</sup>

También eran citados otros autores que se pronunciaban en el mismo sentido que Roberti, como Cremoni, Poggi y el propio Filangieri, que en el siglo pasado había clamado además por la racionalización y codificación de las normas jurídicas.<sup>989</sup> Del mismo sentir resultó ser el Tribunal de Casación que al año siguiente, con su vicepresidente Luigi Pezzela como portavoz, rechazó el recurso interpuesto días más tarde de la lectura y aprobación de la primera sentencia.

---

<sup>986</sup> Un completo análisis jurídico-constitucional de carácter genealógico y contextual, en Enrico CROSA “La libertà religiosa nello Statuto Albertino (Art. 1 e 18)”, *Archivio Giuridico “Filippo Serafini”*, Quarta Serie, Vol. IX, Modena, 1925, p. 68-109.

<sup>987</sup> *Atto d'accusa*, p. 11-12.

<sup>988</sup> Véase el artículo 29 del volumen IV en Santos ROBERTI *Corso completo del diritto penale del Regno delle Due Sicilie secondo l'ordine delle leggi penali*, Nápoles, Fibreno, 1858.

<sup>989</sup> Sobre las propuestas codificadoras de Filangieri véase Cf. STORIA D'ITALIA. Vol. 3. *Dal primo Settecento all'Unità*, Einaudi, Turín, 1973, p. 75.

Pero además de un exquisito manejo de las dispersas fuentes jurídicas referidas, el defensor de los protestantes toscanos hubo de hacer frente a un contexto de intolerancia religiosa creciente. En efecto, el proceso de Rosa y Francesco Madiati se abrió tres meses después de que el Gran Duque y la Santa Sede firmaran un Concordato. Desde las reformas leopoldinas el alto clero toscano había rechazado las limitaciones romanas a su autonomía jurisdiccional y pastoral, así como las imposiciones regalistas en el terreno del disfrute de los beneficios eclesiásticos. Con la firma del Concordato se hicieron algunas renunciaciones parciales a muchos de esos privilegios a cambio de la ansiada distensión de las relaciones con la Santa Sede. Con todo, el conjunto normativo mantenía su peso inercial en la regulación de las relaciones de los poderes espiritual y temporal, dejando al segundo un amplio margen de acción y control sobre el primero.<sup>990</sup>

El apoyo austriaco y clerical a la restauración autocrática de Leopoldo II pronto se desató una campaña de represión de la heterodoxia que supuso, entre otras cosas, la quema de tres mil evangelios sin notas editados en la imprenta florentina de Bonelli.<sup>991</sup> Los enviados toscanos firmaron dos acuerdos sucesivos con los delegados pontificios en virtud de los cuales las atribuciones del clero se veían ampliadas hasta límites nunca vistos.<sup>992</sup> Los acuerdos serían fuertemente criticados por la opinión liberal, que sostenía que mientras que en Piamonte el rey y el parlamento lograban aumentar la independencia civil, en Toscana leyes leopoldinas le daban nuevas atribuciones al poder clerical. Por lo tanto, se estaban dando pasos atrás.<sup>993</sup> De hecho, consciente de las críticas suscitadas, el procurador regio de Florencia expuso en sus conclusiones que el caso tenía un carácter político solamente indirecto, en tanto que se trataba de defender la religión del Estado “per il paese, e per la Società; e così in difesa dello Stato, dell'ordine suo, della sua assistenza e prosperità”. Por ello se aceptaba explícitamente que el catolicismo no se protegía por su valor intrínseco, ni para regular las relaciones de los ciudadanos toscanos con Dios, sino por las ventajas que rendía a la sociedad y al Estado. Para Bicchieri, la justicia penal toscana no se entrometía en la libertad de conciencia individual, terreno en el que no se le reconocía potestad, sino que su intervención pretendía preservar el

---

<sup>990</sup> Carlo A. JEMOLO *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione agli anni settanta*, Einaudi, Turín, 1977 (1955), p. 3-4.

<sup>991</sup> Véase *La Vedetta Cristiana*, 15 de abril de 1871.

<sup>992</sup> Un completo análisis de los acuerdos alcanzados se puede ver en Pietro BARBAINI Op. cit. p. 80-95.

<sup>993</sup> El periódico florentino *Lo Statuto* ante la aprobación en Piamonte de las famosas “Leyes Siccardi” de 1850, por contraste con la firma del Concordato con la Santa Sede, llegaba a declarar su temor a que “se perdieran y disminuyeran los principios del derecho público que formaban la base de la legislación”. Citado en Pietro BARBAINI, Op. cit. p. 89, n. 22. Sobre las disposiciones sardopiamontesas véase también Giuseppe LEZIROLI *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico. Cenni storici sulla religione come limite del potere*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1992, p. 128-131 y Anna TALAMANCA “Confessionismo, tolleranza e libero esercizio del culto al vaglio del Consiglio di Stato del Regno sardo”, en *Studi in onore de Piero Bellini*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, p. 657-671.

catolicismo para proteger “l'ordine pubblico ed alla Società che lo accoglie, lo venera, e lo favorisce come necessaria fondamentale di sua istituzione”.<sup>994</sup> Unos fines que se pretendió proteger también en el Código Penal aprobado en 1853.<sup>995</sup>

Al final, Rosa fue encarcelada en Lucca y Francesco en Volterra. Tras diecinueve meses de reclusión y merced a la mediación francesa ante el Gran Duque, el 19 de marzo de 1853 llegaría la conmutación de la pena de prisión por la de exilio perpetuo. El matrimonio se desplazó a Livorno para tomar un barco con destino a Marsella. Meses más tarde visitarían Inglaterra y la ciudad suiza de Nyon, donde Francesco falleció en 1855. Francesca murió el 24 de marzo de 1868 rodeada de sus correligionarios en Florencia.

### 5. 3. B. Persecución religiosa en España

En el caso Matamoros se repitieron algunos elementos presentes en la represión de los protestantes toscanos. La “Segunda Reforma Protestante” en España comenzó en fechas próximas a la “Edad de Oro” protestante en Toscana. En 1833 llegó a Cádiz, procedente de Gibraltar, el pastor metodista William Harris Rule. Desde su llegada trató de entrar en contacto con altos representantes de la jerarquía católica española para informarse sobre la situación religiosa en la que se hallaba el país. De hecho consiguió entrevistarse con el arzobispo de Astorga y con el prelado liberal, autor de una traducción de la Biblia al castellano que fue prohibida, Félix Torres Amat. En el Trienio esparterista el propio Rule envió una carta a las Cortes en las que solicitó la aprobación de la libertad de cultos que no llegó a ser debatida en sesión parlamentaria.<sup>996</sup> En 1835 había llegado el cuáquero George Borrow, agente de la *British Foreign Bible Society*, que recorrería toda España entre 1835 y 1840. Fruto de sus experiencias en la península fue el celeberrimo ensayo *La Biblia en España* que llegó a alcanzar varias ediciones a lo largo del siglo XIX en inglés y en castellano. Entre sus actividades de propaganda religiosa, además de la venta de biblias en castellano, destacan las traducciones al caló y al euskera que coordinó en sus cinco años de estancia en España.<sup>997</sup> Asimismo, se debe señalar que a mediados del siglo XIX la ciudad de Cádiz sería el lugar donde acudirían otros muchos misioneros protestantes como James Lyon, debido a su cercanía a Gibraltar y a su tradición liberal.<sup>998</sup>

---

<sup>994</sup> *Atto d'accusa*, p. 10.

<sup>995</sup> Carlo GHISALBERTI *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia: la codificazione del diritto nel Risorgimento*, Laterza, Roma, 1988, p. 146-147.

<sup>996</sup> Vicente DE LA FUENTE *Historia de las Sociedades secretas, antiguas y modernas en España. Y especialmente de la Francmasonería*, Imprenta de Soto Freire, Lugo (1870), 1881. Tomo II, p. 178.

<sup>997</sup> Cf. Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO *Historia de los heterodoxos españoles*, CSIC, Madrid, 1992 (1888), volumen II, p. 1221.

<sup>998</sup> Dale G VOUGHT *Like a Flickering Flame. A History of Protestant Missions in Spain*. Edición del autor.



El hecho fue que la figura del evangélico andaluz pondría en conexión los dos focos principales de expansión protestante en España: Cataluña y Andalucía. Matamoros entró en contacto con la religión evangélica en Barcelona durante su exilio político tras las insurrecciones andaluzas que sucedieron al Bienio Progresista.<sup>999</sup> En 1858 comenzó a asistir a las predicaciones del pastor presbiteriano Francisco de Paula Ruet.<sup>1000</sup> Según confesaría el propio Matamoros en sus cartas a Greene, fue desde ese momento que entraría en contacto con los representantes de la religión evangélica afincados en Gibraltar y con los que pronto estrecharía relaciones en su exilio en el Peñón.

Pero los problemas de Matamoros comenzaron en Granada. Mientras él estaba en Barcelona, un tal Nicolás Alonso, alumno del seminario diocesano de Granada, fue sorprendido en septiembre de 1860 con una Biblia sin notas, siendo interrogado y llevado a prisión junto con otros compañeros. En su declaración acusó a Juan Alhama, un sombrerero de la ciudad, quien le habría proporcionado la versión evangélica de las Sagradas Escrituras. La fuerza pública acudió a la casa de Alhama y en el registro fueron halladas varias cartas de Manuel Matamoros junto con libros de propaganda y de oración protestantes. El contenido inculpatario de estas pruebas hizo que se enviara un telegrama urgente a Barcelona en el que el gobernador civil de Granada ordenaba la detención inmediata y el traslado a la capital andaluza de Matamoros.<sup>1001</sup> El 9 de febrero de 1861 serían detenidos el resto de miembros de la sección protestante granadina fundada por Matamoros y Alhama.<sup>1002</sup>

Moreno Díaz, el abogado granadino encargado de la defensa de Matamoros, dijo cumplir su “noble tarea con satisfacción” ya que se trataba de proteger los derechos de “un hombre digno”, que “aspira[ba] siempre al bien de la humanidad”. Moreno completaba

---

Sevilla, 2001, p. 49-50 y William GREENE *Manuel Matamoros and his fellow-prisoners. A narrative of the present day persecution of Christians in Spain. Compiled from the original letters written in prison*, Morgan and Chase, Londres, 1863, p. 3.

<sup>999</sup> Manuel Matamoros era teniente de artillería y había nacido en Lepe (Huelva) el 8 de abril de 1834. Más datos sobre sus primeros años de vida en Aimé, BONIFAS *Matamoros (1834-1866) L'aube de la seconde Réforme en Espagne*, PRO-HISPANIA, 1967, p. 3-8.

<sup>1000</sup> Así lo indica Juan Bautista Vilar en *Manuel Matamoros. Fundador del Protestantismo español actual*. Comares, Granada, 2003, p. 20-21. Sobre Ruet, véase Juan B. VILAR *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*. Itsmo, Barcelona, 1994, p. 228-246. La vinculación de Ruet con el pensamiento liberal progresista también queda ilustrada en la carta que envió desde Gibraltar en apoyo al periódico madrileño *El Clamor Público* y que éste reprodujo en el número correspondiente al 24-IV-1862.

<sup>1001</sup> Alfonso TORRES DE CASTILLA (alias de Fernando Garrido), *Historia de las persecuciones políticas y religiosas, ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días*, Imprenta de Salvador Manero, Barcelona, 1866, p.1078. Esta obra contiene la reproducción íntegra de las conclusiones del ministerio público y de la defensa leídas en el Tribunal de Granada el 9 de junio de 1861.

<sup>1002</sup> La lista completa de los veintidós detenidos es la siguiente: 1. José Alhama, 2. Manuel Matamoros 3. Miguel Trigo 4. Manuel Moreno 5. José Gómez 6. Manuel Verguer 7. José Lineira 8. Francisco Rosas 9. José María Ruiz 10. Luis Quintero 11. Fernando Medina 12. Vicente Torivio 13. Rafael Gil Fernández 14. Jose Rosales 15. Jose Maria Serrano 16 Jose Marín Jimenez 17. Joaquín Luna Sedeño 18. José Villar Mejía 19. Antonio Quilei 20. Francisco Romero 21. José Cuellar 22. José Manuel Ruiz Gonzalez. Cf. ASV ANMadrid 417, rúbrica 2, ff..129-130.

el perfil de su cliente asegurando que Matamoros “ama[ba] como el que más la patria que le dio el ser”, atajando cualquier posible acusación de falta de patriotismo por su pertenencia a la religión protestante. Su atenta preparación del caso y su elocuente intervención ante el tribunal de Granada demuestran la gran aplicación con que el letrado encaró la causa.<sup>1003</sup> En su defensa comenzó haciendo un alegato en favor de la tolerancia religiosa ya que pensaba que “al igual que en los países vecinos”, se trataba de un “dogma para las personas ilustradas del país”.<sup>1004</sup> Moreno recordó las palabras del ministerio público en que afirmaba que “en España a nadie se persigue por sus creencias religiosas, aunque las manifieste y no sean ortodoxas, con tal de que no apostole públicamente” para rebatirlas. También rebatía las opiniones del fiscal referentes a las creencias religiosas del acusado y sobre los efectos que habían provocado las mismas en su conducta “porque en virtud de ellas, y como consecuencia indeclinable de sus compromisos, han intentado variar la religión del Estado, practicando actos directos y externos para conseguirlo”<sup>1005</sup>, cometiendo el delito prescrito en el artículo 128º del Código Penal. Su hábil argumentación no resultó aceptada pero Moreno aseguraba con una lógica aplastante:

“Partidos hay en España, y partidos que no son otra cosa que asociaciones de hombres identificados en creencias religiosas: bajo este punto de vista, pues, de su organización, solo existe un juego de palabras, pero nada que los diferencie en la realidad: pudiendo por lo tanto decir que los partidos forman sectas políticas, y las sectas partidos religiosos. Además, tenemos que cada uno de estos partidos tremola su bandera, quien a favor de la monarquía, quien combatiéndola absoluta y relativamente, y quizá también negando sus indisputables derechos a la excelsa matrona que tan dignamente ocupa el trono de sus mayores. ¿Y con qué razón podrán ondear libremente esas banderas los partidarios de ciertos principios políticos, mientras que se les prohíbe enarbolar la suya a los secuaces de ciertas doctrinas religiosas para defender la tolerancia y la libertad de cultos?”<sup>1006</sup>

Este itinerario discursivo le llevaba a plantearse el verdadero grado de adhesión de la población a las instituciones y tradiciones heredadas de sus antepasados. Constatando la crisis por la que atravesaba la noción tradicional de ambas: “Antes que católica fue España monárquica, y sin embargo esta institución no es hoy de todos querida ni de todos respetada”, en un tiempo en que, ante el creciente descrédito de la

<sup>1003</sup> Tanto fue así que en homenaje a su coraje cívico el periódico progresista *El Clamor Público*, publicó integra su defensa de Matamoros en un suplemento especial publicado el 14 de mayo de 1862. Su director, el diputado Fernando Corradi, se abstuvo de valorar sus palabras por miedo a las posibles y frecuentes represalias contra el periódico, pero en las palabras de presentación del documento manifestaba su esperanza en que el caso se resolviera “con un fallo digno del saber y la tolerancia que deben distinguir a los tribunales de un pueblo civilizado”.

<sup>1004</sup> Alfonso TORRES DE CASTILLA Op. cit., p. 1085.

<sup>1005</sup> Ibidem, p. 1086.

<sup>1006</sup> Alfonso TORRES DE CASTILLA Op. cit. p. 1088-1089. Esta visión de la política y de la religión como sistemas de creencias paralelos que actúan socialmente al unísono y que, por lo tanto, deben ser investigados de forma conjunta constituiría la base epistemológica del enfoque gramsciano. Véanse las conclusiones del magnífico estudio de Hugues Portelli sobre los tomos II y III de los *Cuadernos de la Cárcel* en los que se aborda la cuestión, *Gramsci e la question religiosa*, Mazzotta, Milán, 1976 (1974), especialmente p. 49-55.

monarquía isabelina, el ideario republicano comenzaba a calar hondo en la conciencia política hispana. A juicio de Moreno, las administraciones públicas actuaban arbitrariamente al ser mucho más severas con la conducta de los fieles de credos religiosos acatólicos, que con los miembros de partidos antimonárquicos: “¿se entiende cometido el delito de tentativa para abolir o variar el orden de suceder a la corona, para abolir o variar sus leyes fundamentales o para abolir o variar los poderes públicos legítimamente constituidos en ella, cuando los hombres de esa o esa otra escuela se agrupan, se dan a conocer como partido político, alzan su bandera, traen prosélitos, predicán sus doctrinas y anuncian un porvenir lleno de esperanzas para todos sus correligionarios?”<sup>1007</sup> Este hecho le llevaba a insistir en un argumento ya esgrimido, que no era jurídico, sino de una clara naturaleza política: “no pueda existir verdadera libertad política sin que esté autorizada la libre discusión en cuanto el entendimiento abarca”<sup>1008</sup>.

Las réplicas al fiscal, en el terreno estrictamente jurídico, se centraron en la calificación de la actitud de Matamoros y de sus compañeros como de “no culpable”, por no concurrir en sus actos las premisas sentadas por el Código Penal. Según la defensa, los acusados eran miembros reconocidos de la Iglesia reformada española pero en todo momento habían actuado con la cautela necesaria para no transgredir las leyes, sirviéndose solamente de “palabras persuasivas y obras de piedad [para] convencer a muchos a que les siguiesen en sus creencias”. Lo que a su juicio demostraba la inocencia de los reos, dado que dichas acciones no constituían “actos materiales, actos propiamente exteriores, esencialmente directos, actos, en fin, de verdadera tentativa de abolir o variar en España la religión católica”.<sup>1009</sup> En este punto valdría la pena recordar que Moreno apoyaba su defensa en bases parecidas a las utilizadas por Odoardo Maggionari en el juicio contra los Madiái. No obstante, si en Toscana se había polemizado sobre la publicidad de los actos cometidos por Rosa y Francesco, en Granada se juzgaba además la materialidad e intencionalidad de los emprendidos por Manuel y sus correligionarios. Asimismo, existía otra causa de peso para sostener su defensa que al igual que en el caso Madiái se trataba de la falta de publicidad de los hechos.

Si Matamoros se había declarado apóstata del catolicismo y miembro de una secta protestante fue en cumplimiento del deber de declarar la verdad ante el requerimiento de un funcionario público. Así sucedió durante su detención; cuando al preguntéle por sus creencias respondió: “Mi religión es la de Jesucristo; la regla de mi fe es la palabra de

---

<sup>1007</sup> Ibidem, p. 1090.

<sup>1008</sup> Ibidem, p. 1091.

<sup>1009</sup> El abogado defensor extractó una circular interna firmada por Francisco de Paula Ruet e incautada en Barcelona, en la que se disponía que éstos habían de ser los medios de propaganda de los protestantes en España. Ibidem, 1093.

Dios, o sea la Santa Biblia, sin palabra de mas o menos: tal es la base de mi creencia". Tales palabras habían sido tomadas por la acusación como prueba clara de apostasía pública, mientras que para el defensor de Matamoros no podían serlo. Para defender su opinión trató de contextualizar las declaraciones de su defendido para demostrar que no eran constitutivas del delito contemplado en el artículo 136º del Código Penal<sup>1010</sup>: "Ni es, ni puede ser verdadera apostasía, y verdadera apostasía pública la que tenga lugar declarando ante un juez, y declarando, no ya en cualquier negocio, sino en un juicio criminal durante sumario en que todo es secreto".<sup>1011</sup>

Pero el ministerio público también había acusado a Matamoros y a su grupo de la infracción con sus actos del artículo 207º del Código que prohibía la creación de sociedades secretas, ya que los propios procesados habían reconocido que habían creado una serie de secciones de la Iglesia Reformada española en Cataluña y Andalucía. A esto Moreno respondió diciendo que las asociaciones secretas, según el código, eran "aquellas cuyos individuos se imponen con juramento o sin él la obligación de ocultar a la autoridad pública el objeto de sus reuniones o su organización interior"<sup>1012</sup>. Algo que en su opinión no había sucedido en el caso de las secciones protestantes, ya que estaban esencialmente dedicadas a la lectura de las Escrituras, la oración y la beneficencia.

Moreno también criticó rigurosamente los defectos de forma que se habían producido durante el proceso e hizo extensas reflexiones sobre los "atropellos", las "vejaciones" y las "arbitrariedades" infligidas a Manuel Matamoros. La primera irregularidad se dio en la apertura de las diligencias, en el momento en que se produjo la inspección de la casa de José Alhama y el decomiso de las obras prohibidas que se le encontraron. Así resumía Moreno el procedimiento seguido por el oficial de policía que había efectuado la operación: "invade el hogar doméstico, lo escudriña a su placer, se apodera de cuantos libros y papeles se le antojan, y por último, lleva a la cárcel e incomunica a un ciudadano", todo ello sin comunicar al encausado cual había sido el delito por el que se efectuaban dichas diligencias. También se criticaba la decisión del gobernador civil de Granada de forzar el traslado inmediato de Manuel Matamoros desde Barcelona, habida cuenta del riesgo que suponía para su vida realizar tan largo trayecto

---

<sup>1010</sup> Dicho artículo dice: "El español que apostatare públicamente de la religión católica, apostólica, romana, será castigado con la pena de extrañamiento perpetuo. Esta pena cesará en el momento en que vuelva al gremio de la Iglesia".

<sup>1011</sup> La declaración en Alfonso TORRES DE CASTILLA *Historia de las persecuciones*, p. 1079. Moreno se acogía al caso 11º del artículo 8º del Código Penal para sostener su postura, en el que se decía "Está exento de responsabilidad criminal el que obra en cumplimiento de un deber, o en el ejercicio legítimo de un derecho, autoridad, oficio o cargo". Las argumentaciones de la defensa se pueden leer en las páginas 1097-1100 de la citada obra de Torres de Castilla.

<sup>1012</sup> Ibid.

en su delicado estado de salud. Según el abogado defensor, las circunstancias se agravaron durante los meses de encarcelamiento en Granada, donde Matamoros había sido confinado en una “celda insalubre”.<sup>1013</sup>

Las conclusiones finales de Moreno Díaz dan un claro ejemplo de la ambivalencia política y religiosa de su argumentación. Así, pidió la libre absolución de su defendido por considerar que, desde el punto de vista jurídico y político, era la única “solución equitativa y justa”. Sobre todo ante la debilidad de las pruebas presentadas por el ministerio público, según creía haber demostrado con solvencia. Pero además de esta razón, recurriría a otra de tipo religioso-moral como creyente católico romano, afirmando que la tolerancia era “un dogma esencial del catolicismo” que constituía “el más poderoso elemento para el desarrollo de la Iglesia”.<sup>1014</sup> Pese a su brillante actuación, el juez decidió imponer las penas máximas, ocho años de prisión mayor a Matamoros y nueve a José Alhama Teba. Mientras que Manuel Trigo de Bustamante y los demás acusados fueron condenados a penas menores.<sup>1015</sup> La sentencia llegó días antes de que se iniciara un viaje oficial de la reina Isabel II a Granada en octubre de 1862.

En los meses anteriores se había incrementado la presión internacional para obtener el indulto de los prisioneros. De gran parte de los países de la Europa protestante llegaron embajadas y misiones evangélicas que suplicaron a la reina y al presidente del Consejo de Ministros, O'Donnell, que procedieran a su liberación. Entre los representantes de las elites europeas desplazados a Granada, Barcelona y Madrid para obtener la liberación de los llamados “mártires españoles”, destacó la presencia del estadista británico Robert Peel.<sup>1016</sup> Además se recibieron cientos de cartas de protesta y solicitudes de indulto enviadas desde Inglaterra, Suiza, Francia, Holanda, Prusia, Austria, Suecia y Dinamarca.<sup>1017</sup> Y se repitieron las intervenciones en defensa de los propagandistas protestantes en el Parlamento británico. El 14 de marzo de 1862 los diputados Kinnaird y Lord Palmerston hicieron una acalorada defensa de los presos españoles ante la Cámara de los Comunes en sintonía con lo que había sido la postura

---

<sup>1013</sup> Ibid, p. 1094 y 1097.

<sup>1014</sup> Ibidem, 1100.

<sup>1015</sup> Se sentenció a siete años de prisión a Manuel Vázquez, José Lineira, José Gómez Pérez, José María Ruíz, Luis Quintero, Fernando Medina, Vicente Toribio, Francisco Rojas y Rafael Gil Fernández. Y a cuatro años de prisión menor a Manuel Moreno Rebollo. Cf. Juan B. VILAR *Manuel Matamoros*, p. 95.

<sup>1016</sup> Ibid, p. 96-97. Además, se formó una comisión de veinticinco miembros destacados de la Alianza Evangélica, entre los que se encontraban Samuel Gurney, diputado del parlamento inglés, el barón Karl Friedrich de Lynden, de Holanda, el conde Emindo de Pourtales y el barón de Bussiere, de Francia, el príncipe Reuss, Enrique XIII y los condes Kanitz y Negendauk de Prusia, el barón Van Riese Stallbourg de Austria, el doctor Capadose de Holanda, que había sido corresponsal de Matamoros, y el barón Hauss Essen de Suecia.

<sup>1017</sup> Alfonso TORRES DE CASTILLA Op. cit. p. 1125.

oficial de los liberales británicos desde la década anterior ante lo que consideraban “el caso de conciencia de la Europa católica”.<sup>1018</sup>

Durante ese verano se multiplicaron las consultas de la diplomacia británica para ayudar a los protestantes españoles detenidos. El 13 de junio lord Clarendon informaba a lord Rappel, ambos altos cargos del *Foreign Office*, de que ya había hablado con lord Eardley, embajador británico en España, para pedirle que no solicitara formalmente la amnistía ya que “any official intervention might be prejudicial to the prisoners”.<sup>1019</sup> Tres días después Clarendon le comunicaba a Rappel cuáles podían ser las alternativas a la intervención oficial. En su opinión, la estrategia de “movilizar a Europa” para presionar al Gobierno español había sido derrotada y de hecho afirmaba que dicha estrategia errada había facilitado que los “mártires españoles” siguieran en prisión.<sup>1020</sup> Por lo cual recomendaba que el embajador sondeara extraoficialmente la posibilidad de que los excarcelaran, puesto que sospechaba que O'Donnell estaba “avergonzado” por la marcha de los acontecimientos. El problema residía en que el temor a la “influencia de la Iglesia” y a la reacción de la Reina era mucho mayor que el embarazo del presidente del Consejo de Ministros.<sup>1021</sup>

Dos meses después la paciencia de los funcionarios británicos se había evaporado. El 19 de agosto, en una carta dirigida a lord Clarendon, el embajador en España pedía permiso para dirigirse al Gobierno e interesarse por la fecha y el lugar de celebración del juicio. Pedía también permiso para acudir a la vista en persona, en representación oficial de la reina Victoria. La situación de Matamoros le parecía absolutamente insostenible y se lamentaba de la “brutality to keep in prison hanging over a poor man's head for weeks and months”.<sup>1022</sup> De hecho, el embajador solicitaba libertad de acción para poder presentar quejas formales ante lo que se consideraba un ultraje contra la conciencia individual de los detenidos.<sup>1023</sup> Esa movilización de personas e instituciones tan influyentes como las citadas no llegó a lograr completamente su objetivo, ya que todo lo que se obtuvo fue que la Reina concediera la conmutación de la pena de prisión mayor por la de exilio y por el tiempo señalado en la primera sentencia.<sup>1024</sup> En su posterior destierro, Matamoros y Alhama residieron primero en Francia y después en los

---

<sup>1018</sup> Cfr. Juan B. VILAR *Manuel Matamoros*, p. 80.

<sup>1019</sup> Public Record Office 30/22/29, doc. nº 94. Carta de lord Clarendon a lord Rappel, 13-VI-1862.

<sup>1020</sup> Con estas palabras “what he calls “moving Europe” [...] to the Spanish Government keep Matamoros in prison”. Véase Public Record Office 30/22/29, doc. nº 90. Carta de lord Clarendon a lord Rappel, 16-VI-1862

<sup>1021</sup> Ibidem.

<sup>1022</sup> Véase Public Record Office 30/22/29, doc. nº 95. Carta de lord Eardley a lord Clarendon, 19-VIII-1862.

<sup>1023</sup> A este respecto, Eardeley afirmaba querer conocer los detalles relativos a la celebración del juicio para pasar a la acción en la fase de apelación: “If we know this and if the time is near, we would hold our tongues till the appeal is tried”. Véase ibidem.

<sup>1024</sup> Ibidem, p. 1126.

Países Bajos, Inglaterra y Suiza. En este periplo nunca perdieron la estrecha vinculación con su compromiso religioso, elevado al rango de “martirial” por la propaganda protestante y siguieron implicados en las labores de predicación y educación en las doctrinas evangélicas. De hecho, Matamoros fundaría un colegio para españoles en Pau y otro en Lausana. Su prematura muerte, acaecida en 1866 en la citada ciudad suiza, supuso el nacimiento de un mito que sería reiteradamente explotado por los críticos protestantes de la unidad católica hispana.<sup>1025</sup>

El rigor de la sentencia contra los protestantes españoles ha encontrado explicaciones diversas en los diferentes trabajos que la han abordado. Según Enrique Gutiérrez Gamero el culpable de la dureza de la sentencia contra el grupo de propagandistas granadinos sería el todopoderoso padre Claret. A juicio de este autor, este Prelado cortesano presionó a la reina Isabel II, sobre la que gozaba de un gran ascendente, para que informara al presidente del Consejo de Ministros, el Marqués de Miraflores, sobre la conveniencia de mantener una postura de firme intransigencia en el caso Matamoros. De él esperaba la reina que ejerciera todo tipo de presiones sobre los jueces para obtener una sentencia ejemplarizante y dar así un escarmiento a los actores implicados en la alteración del statu quo religioso en España.<sup>1026</sup>

El éxito de la penetración del protestantismo en la Europa católica resultaba una variable difícil de determinar. En virtud de los resultados conseguidos a largo plazo en el conjunto de la sociedad hispana se podría afirmar que la religión protestante tuvo una acogida relativamente fría. No obstante, también hubo conversiones al protestantismo entre los liberales emigrados a Londres, como en el famoso caso de José María Blanco White. Ahora bien, no siempre hubo necesidad de salir de España para cambiar de credo religioso, como demuestran los ejemplos del filólogo exfranciscano Juan Calderón o del bibliófilo y propagandista Luis Usoz y Río.<sup>1027</sup> En mayor o menor medida, todos ellos estuvieron implicados en la difusión del cristianismo reformado entre sus compatriotas. Por ejemplo, Usoz recibió una carta en la que se da noticia del éxito y homogénea aceptación de las doctrinas de la obra de Calderón, *El Catolicismo Neto*, entre los

---

<sup>1025</sup> Ejemplo de este tipo de publicística fue el periódico *El Alba. Periódico de instrucción y recreo*. La publicación, editada en castellano y de muy corta vida, se publicó en el verano de 1862 en la imprenta Jackson, Walford & Hodder de Londres. En un artículo dedicado al caso Matamoros se informaba a los conversos en España a las doctrinas evangélicas denominando a todo el grupo “los mártires españoles”. CF. ASV ANMadrid 417 rúbrica 2, ff. 282-298.

<sup>1026</sup> Cf. Enrique GUTIERREZ GAMERO *Mis primeros ochenta años*. Madrid, 1975, tomo I, p. 493. Citado en Juan B. VILAR *Manuel Matamoros*, p. 86.

<sup>1027</sup> Cfr. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. II, p. 1236.

asistentes a una reunión de protestantes granadinos, celebrada en una residencia particular el día 2 de febrero de 1850.<sup>1028</sup>

Con todo, estas reuniones siguieron siendo hechos aislados. Los misioneros británicos que llegaron a España indicaron en sus informes a las asociaciones responsables varias explicaciones del escaso grado de aceptación de las doctrinas protestantes. Por un lado, se mencionaban a menudo la falta generalizada de instrucción existente entre las clases subalternas y su actitud indiferente ante el hecho religioso. Esta situación la achacaban al escaso interés mostrado por las instituciones eclesiásticas en educar al pueblo. Además veían en ello un interés político del “papismo”, que era el único beneficiado de una situación en la que, según su visión, el mantenimiento de la ignorancia de las verdades reveladas era la mejor garantía para sostener su influencia. Por otro lado, los misioneros achacaban el agostamiento de la mies espiritual ibérica a la falta de recursos materiales y a la amplia apatía religiosa, pese al intento católico de imponer un tipo de religiosidad emotiva y fanática a una feligresía inculta.

La predicación protestante hubo de enfrentarse no sólo a los citados problemas de orden educativo, social y cultural, sino a las barreras políticas y jurídicas que cobraban cuerpo en los diversos ordenamientos. En ese sentido, conviene recordar que el orden social moderado basaba su conservación en el respeto y acatamiento de las fuentes tradicionales de legitimidad: monarquía y religión. No obstante, en España las administraciones moderadas poco pudieron hacer para evitar el descrédito generalizado que sufrió la Corona, sobre todo a causa de la conducta intervencionista y clerical de Isabel II. Además, conviene tomar en consideración las áreas en las que se formaron las comunidades protestantes en ambos casos. En Toscana existía desde hacía décadas una capilla suiza florentina que sería el principal foco de irradiación de la religión calvinista en la capital. No obstante, como ilustra el caso de los Madiái, los propagandistas anglicanos también tuvieron presencia en determinados círculos burgueses y entre las elites políticas.<sup>1029</sup> En España, la clase política empezaba a ser relativamente receptiva a las doctrinas del liberalismo católico e incluso, desde la década de 1850, a un cierto grado de tolerancia religiosa. Pero no lo fue tanto con respecto a los principios y valores defendidos por otras confesiones cristianas. En efecto, los protestantes españoles, ya fueran aquellos convertidos en la zona de influencia de Gibraltar, ya se tratara de los focos catalanes<sup>1030</sup>,

---

<sup>1028</sup> Ibidem, p. 1241.

<sup>1029</sup> Esa visión no era compartida por los redactores del periódico jesuítico *La Civiltà Cattolica*, para quienes la propaganda protestante “s’introduceva nelle case per far dei proseliti, e spargendo libri e denaro faceva opera di sedurre al protestantismo i più Giovanni e più poveri”. Véase el artículo “Proganda protestante” en el número de 10 de septiembre de 1853, Serie Segunda, Volumen Cuarto. El subrayado es mío.

<sup>1030</sup> Juan B. VILAR “Los evangélicos franceses y suizos en los orígenes de la Segunda Reforma en España



fueron mayoritariamente religiosos secularizados, y miembros de las clases populares y de la pequeña burguesía militar y administrativa. Fue en esos sectores de la población en los que mayor respuesta obtuvo el mensaje de ilustración religiosa y de puritanismo moral predicado por los evangelizadores protestantes enviados a España. El hecho de que entre los compañeros de Matamoros se encontraran militares sin graduación, artesanos y otros representantes de los estratos más bajos de las clases medias, muestra que los conversos disponían de la formación necesaria para leer y escribir para lanzarse a la conquista de lo que consideraban una mayor autonomía personal y religiosa a través del contacto con las Sagradas Escrituras, dando así la espalda a un clero católico que no satisfacía las necesidades espirituales de su rebaño.<sup>1031</sup>

Por otra parte, las derrotadas reivindicaciones del 1848 producirían a la larga importantes cambios legislativos que incluirían el reconocimiento de derechos a las minorías religiosas presentes en ambas penínsulas. El caso Matamoros, además, mostró claramente el modo en que ambas cuestiones estaban íntimamente ligadas en la mentalidad de las clases conservadoras, ya que se quiso llevar a cabo una persecución conjunta de revolucionarios y protestantes.<sup>1032</sup> El general Narváez impulsó ese proceso de asimilación de enemigos religiosos a enemigos políticos y así lo expresó en la sesión de Cortes del 20 de noviembre de 1861. En su intervención acusaba al grupo de Matamoros y Alhama de haber iniciado sus actividades bajo el amparo y la protección del alcalde demócrata de la localidad malagueña, Rafael Pérez, que desde su entrada en el cargo:

“Cambió todo en Loja: se estableció una escuela donde se predicaban a los artesanos y jornaleros las doctrinas más subversivas; se gritaba ¡*Muera la Reina!* y ¡*muera el Papa!*, se organizó una sociedad secreta, cuyos directores llegaron públicamente al pueblo, así como los paquetes de hojas volantes y las Biblias que repartían y se llevaban a otros puntos, y para impedir que tuviera trabajo el jornalero que no perteneciera a ella”<sup>1033</sup>

Por su parte, el obispo de Málaga había informado del estado de su diócesis al nuncio Barili en un tono muy similar. Ahora bien, el prelado estaba fundamentalmente

---

(1863-1866)”, *Hispania Sacra*, XLV (1993), nº 92, p. 691-705. En este artículo el profesor Vilar muestra cómo los hugonotes y los calvinistas tuvieron una cierta influencia en Cataluña desde la década de 1840.

<sup>1031</sup> La idea del fracaso espiritual y material de la Iglesia española decimonónica fue motivo constante de lamentación por parte del obispado español, como muestran las cartas enviadas al Secretario de Estado de la Santa Sede en 1851. Véanse especialmente las de los prelados de Granada, Sevilla y Guadix. Archivo Segreto Vaticano, Nunziatura de Madrid, caja 317, doc. 67-76. Una explicación a este fenómeno se puede encontrar en el artículo de William Callahan “An organizational and pastoral failure. Urbanization, industrialization and Religion in Spain, 1850-1930”, en Hugh MCLEOD (ed.), *European Religion in the Age of Great Cities*, p. 43-60.

<sup>1032</sup> A Matamoros y sus compañeros se les acusó sin fundamento de haber participado en el levantamiento republicano-garibaldino de Loja (Málaga) de 1861. Así lo haría también Marcelino Menéndez Pelayo al establecer una neta diferencia entre la propaganda exclusivamente religiosa que hacía Usoz en Madrid y aquella llevada a cabo por los “protestantes andaluces”, “que eran gente muy de otra condición y estofa, afiliados por la mayor parte en clubs republicanos y socialistas, que conspiraban activamente contra el gobierno”. Cfr. *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, p. 1243.

<sup>1033</sup> Diario de Sesiones del Congreso, 20-XI-1861.

preocupado por “la relajación de las costumbres de un número muy considerable, o tal vez, de la mayoría de los pueblos de esta provincia, y consiguiente de su notoria propensión inmemorial a todo impulso subversivo”.<sup>1034</sup> Es decir, las rebeliones en Andalucía de aquel invierno encontraban su explicación en la inmoralidad y en “el comercio ilícito de casi todos sus habitantes con la plaza de Gibraltar”, el verdadero “foco volcánico del protestantismo contra la unidad católica de nuestra nación”. Asimismo, su carácter de puerto franco aumentaba los peligros contra la religión heredada, ya que “incesantemente está concurrido este puerto por extranjeros de toda nación y de las más diversas religiones”. Y se lamentaba de que “aun en tiempo del Reinado de Fernando VII, se permitiese construir un cementerio público para protestantes”. Ante dicho panorama, y con el fin de conservar el bien “para lo sagrado como para lo político”, el prelado reclamaba de las autoridades civiles:

“El establecimiento de instituciones, que, por la especialidad de su misión, se consagren más expeditamente, que puede hacerlo el clero secular, a la extirpación de las doctrinas sediciosas, y a sacar a los pueblos de su inveterada relajación, volviéndolo al camino, que sigue la inmensa mayoría de la nación, reconociendo que sólo así conseguirá restablecerse a su antigua y proverbial grandeza”<sup>1035</sup>

El obispo añoraba la fortaleza con la que brazo secular había impedido en 1855, en pleno del Bienio Progresista, la distribución de 200.000 biblias que había editado un obispo metodista en Madrid y que hubo de escapar a Barcelona, a estancias del Gobernador Provincial, ante los recelos que había despertado de la población su iniciativa.<sup>1036</sup>

Pero en junio de 1861 fueron el motín de Molina e Iznajar, y la posterior rebelión de Loja los que dispararon los temores de las autoridades políticas y religiosas, que las pusieron en relación con la expansión del protestantismo. Y con la apatía religiosa ya mencionada. No casualmente los fiscales de ambos casos dedicaron parte de sus intervenciones a reflexionar sobre lo que se llamó “indiferentismo” religioso, una tendencia que se consideraba nefasta para la conservación del orden heredado y que preocupaba profundamente tanto a las elites gobernantes como a la jerarquía católica. Para el Vicario Capitular de la diócesis de Guadix, Antonio Ramón Vargas, se trataba de una “gangrena pútrida que corroe e inficiona el cuerpo social, plaga terrible que ciega los ojos del alma para no ver su peligro, endurece el corazón para no oír el clamor de una conciencia agitada, y destruyendo el temor santo de Dios, borra hasta las ideas de una religión que

---

<sup>1034</sup> Carta de Juan Nepumoceno, Obispo de Málaga, a Lorenzo Barili, Nuncio Apostólico en España, 7-VIII-1861. Véase ASV ANMadrid 417, rúbrica 2, ff. 119-120.

<sup>1035</sup> Ibidem, f. 119.

<sup>1036</sup> Francisco de Asís AGUILAR Op. Cit. p.717.

no puede avenirse con la inmoralidad”.<sup>1037</sup> Por su parte el prelado de la diócesis de Almería consideraba que el indiferentismo estuvo provocado por los “trastornos políticos” y lo detectaba en fenómenos más concretos, como “el olvido y abandono de las obligaciones, la usura y el concubinato, sobre todo, están arruinando las familias y escandalizando a la grey que se mantiene fiel; el mal ejemplo y la impudicia aumentan el mal; los divorcios voluntarios sin autoridad de la autoridad eclesiástica., son muy frecuentes; alguna vez los acuerdan las autoridades civiles, como medio de conciliación entre los conyuges; los días de fiesta y Cuaresma son lastimosamente escarnecidos; los robos sacrílegos y los desacatos ocurren con frecuencia”<sup>1038</sup>

El remedio para combatir esa estructural despreocupación religiosa en España había consistido, al margen de la contraofensiva pastoral y misionera emprendida por las autoridades eclesiásticas, en la elaboración a cargo del poder civil de planes de estudio y en la realización de reformas educativas que daban amplias atribuciones educativas al clero. Con ello se perseguía que los eclesiásticos formaran católicos y ciudadanos que se impregnaran de un respeto por las autoridades constituidas a través del conocimiento y profundización en la tradición católica. La manifestación más clara de esa actitud fue la ley Moyano de educación, aprobada en 1857, que constituyó una longeva reforma de la educación en clave confesional ajena a los debates parlamentarios y periodísticos provocados por la aceptación de la base segunda del proyecto constitucional nunca aplicado de 1856. Y de nuevo en este punto las similitudes entre ambos casos se solapan con importantes diferencias. Entre 1814 y 1848 en Toscana se había conservado una cierta apertura a las corrientes más progresistas del pensamiento religioso.<sup>1039</sup> No en vano, en este período, visitarían la región teólogos y filósofos como Montelambert y Lammenais, egregios representantes del catolicismo liberal francés. Estos autores se pusieron en contacto con los portavoces más avanzados del pensamiento católico italiano como Lambruschini y Ricassoli que ya estaban en contacto con el calvinismo suizo.<sup>1040</sup> En otros casos, como el de Gioberti, buscaron el modo de fijar su residencia en el Gran Ducado para disfrutar de la relativa facilidad con la que podían desarrollar su actividad

---

<sup>1037</sup> *Circular* del Vicario Capitular Gobernador Eclesiástico de Guadix dada el 25 de agosto de 1852, ASV ANMadrid, 319, f. 117.

<sup>1038</sup> Cf. Carta del Obispo de Almería al Nuncio Pontificio del 22 de febrero de 1858, *Idem*, caja 417, ff. 1.110-1.112.

<sup>1039</sup> En cuanto a la masonería toscana y su aportación a la cultura y la vida civil del Gran Ducado véase Alessandro LUZIO *La massoneria e il Risorgimento italiano. Saggio storico-critico*, Arnaldo Forni, 1925, vol I, p. 323-328. Luzio destaca fundamentalmente la labor desarrollada por la *Loggia Napoleone* y, en particular, por Leone Provenzal.

<sup>1040</sup> Sobre Lambruschini, véase Gabriele PEPE y Mario THEMELLY *L'anticlericalismo nel Risorgimento (1830-1870)*, Lacaita, Manduria, 1966, p. LXXVI-LXXX y Pietro BARBAINI Op. cit., p. 91.

intelectual y docente.<sup>1041</sup> No obstante, ya en 1832 Gregorio XVI había condenado fulminantemente estas corrientes en su encíclica *Mirari Vos* y puso sus ideas fuera de la ortodoxia.<sup>1042</sup>

A esas alturas en España no se producía nada semejante. Las jerarquías del clero español se opusieron duramente, con muy raras excepciones, a todo movimiento de reforma que no viniera sancionado por la Santa Sede. Sólo figuras aisladas, como se verá más adelante, se harían cargo del legado del movimiento europeo de renovación que se asocia al catolicismo liberal. Por otra parte, la Iglesia en España se encontraba en una situación de enorme inadecuación material para aceptar un programa reformador de corte aperturista. Las políticas desamortizadoras y exclaustradoras aprobadas por los diversos gobiernos liberales en las décadas de 1830 y de 1840, no obstante, habían ya recibido la aprobación de la Santa Sede en el cuerpo dispositivo del propio Concordato.<sup>1043</sup> No obstante la secularización y venta de los bienes eclesiásticos, el espíritu ultramontano había hecho presa de los gobiernos españoles y se patentizó en la intolerancia demostrada con los protestantes.<sup>1044</sup>

En esa lucha contra la expansión del protestantismo se pueden apreciar rasgos comunes.<sup>1045</sup> No es desdeñable el impacto que tuvieron las opiniones defendidas por el jesuita Giovanni Perrone en las que se establecía una vinculación, de resabios tridentinos, entre la lucha contra la herejía, el mantenimiento de la libertad nacional y el amor a la ortodoxia católica. Sus ideas se difundieron en un formato muy utilizado por la propaganda política católica decimonónica: el catecismo popular. Perrone con su obra pretendía “desengañar a los incautos” y evitar que siguiera sucediendo lo que ya se consideraba un hecho consumado. Así, aseguraba que en Italia “muchos se dejan seducir por la bella perspectiva que se les ofrece a la vista” por parte de los misioneros protestantes. Idénticos motivos aludían sus traductores españoles, que también eran miembros de la Compañía de Jesús, para justificar la versión castellana de una obra escrita especialmente para evitar que Italia cayera “bajo el yugo del protestantismo”. Al lector español le bastaba “con cambiar el nombre de Italia con el de España”. Perrone

---

<sup>1041</sup> BARBAINI, Pietro, Op. cit., p. 95-97.

<sup>1042</sup> La relación entre la *Mirari Vos* y la revolución parisina de julio de 1830 es analizada por Guido Verucci, en *Lamennais...*, p. 153-155.

<sup>1043</sup> Brigitte JOURNEAU *Église et État en Espagne au XIXe Siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Septentrion, Villaneuve d'Ascq, 2002, p. 399. Véase también las conclusiones de la obra de Juan Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del concordato de 1851*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1967, p. 451-464.

<sup>1044</sup> Jose Manuel CASTELLS *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965): un estudio jurídico-administrativo*, Madrid, Taurus, 1973, p. 198-203.

<sup>1045</sup> Sobre el antiprottestantismo decimonónico francés véanse Michèle SACQUIN *Entre Bossuet et Maurras: l'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870*, École des Chartres, París, 1998 y Maurice AGULHON, (ed.) *Movements religieux et culturels en France de 1800 à 1914*, SEDES, París, 2000.

consideraba la religión evangélica “el invento de un bárbaro” que suponía “la negación del catolicismo”, la religión del Estado. El avance del protestantismo, pues, era un problema no sólo para el clero católico, sino para toda la nación. Por ello resultaba necesario informar a los fieles católicos acerca de los medios de los que disponían los misioneros protestantes y, sobre todo, de los fines que perseguían. Precisamente porque “pocos conoc[ía]n el abismo en que se vería sumida nuestra patria si llegara a prevalecer la criminal idea de esa gente”.<sup>1046</sup>

Pero los grandes temores provocados por la implantación progresiva de las sectas protestantes en los países católicos desbordaban los límites de la encendida retórica de la propaganda ultra-católica y llegó a ser tratada como materia de debate académico. Hasta el punto de que se presentaron tesis doctorales que tomaban como materia de discusión los males causados por el protestantismo. Además se intentaba demostrar “científicamente” la influencia intelectual de movimientos y escuelas políticas con las que nada tenía que ver. El recurso más habitual fue asociar el protestantismo con la difusión del socialismo,<sup>1047</sup> como ya había hecho el propio papa Pío IX en la encíclica *Nosce et Nobiscum* de 1849, durante la República Romana. Y es que para aquellos celosos fieles aquella hidra amenazaba con destruir el precario orden social que pretendía erigir el modelo intolerante anticipado en las obras de Balmes, Donoso o Cano Vergara.

De Jaime Balmes cabría destacar su libro *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, en el que llegaba a asegurar que el último era la fuente de todo progreso moral y cultural de Europa desde el momento que a la Iglesia: “debe la civilización europea todo cuanto es y todo cuanto tiene, a la posesión en que está de las principales verdades sobre el individuo, la familia y la sociedad”.<sup>1048</sup> Frente a su rocosa persistencia y a su coherente firmeza, el primero se presenta lastrado por una peligrosa inconstancia y una sempiterna mutabilidad:

“Incierto en sus creencias, las modifica de continuo, y las varía de mil maneras; vago en sus miras, y fluctuante en sus deseos, ensaya todas las formas, tantea todos los caminos; y, sin que alcance jamás una existencia bien determinada, sigue siempre con paso mal seguro nuevos rumbos”<sup>1049</sup>

---

<sup>1046</sup> Giovanni PERRONE (SJ) *Catecismo acerca del Protestantismo para el uso del pueblo*. Traducido por los presbíteros Francisco de Dou y José Morgades y Gili. Segunda Edición. Librería de J. Subirana, Barcelona, 1856, p. 2-3.

<sup>1047</sup> Un ejemplo, si bien de escasa originalidad analítica, es la obra de Máximo NEIRA, *El racionalismo y el socialismo son frutos espontáneos del Protestantismo. Discurso leído en la Universidad Central por el presbítero en el acto de recibir la investidura de doctor en Teología el 27 de junio de 1858*, Madrid, Imprenta de don Bernabé Fernández Gil, 1858. Véase también la obra sin firma *Tratado sobre la libertad de cultos. Escrito por un católico*, Barcelona, Imprenta de José Tauló, 1859.

<sup>1048</sup> Jaime BALMES *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. Imprenta Barcelones, 1910, 9ª Edición, (1844), Tomo II, p. 261. Una crítica a las ideas de Balmes, desde el terreno jurídico, Tomás MATEO *Reflexiones sobre los escritos del presbítero Jaime Balmes*. Madrid, Imprenta de Tomas Aguado, 1848.

<sup>1049</sup> *Ibidem*, Tomo I, p. 11.

Por lo tanto, Balmes llegaba a la conclusión de que su extensión poco de bueno podría aportar a la sociedad española. Un factor determinante de esos temores antiprotestantes era la idea de que el aumento de la población evangélica podía dar argumentos a los defensores del reconocimiento de la libertad de cultos. A aquéllos que, como republicanos, demócratas y ciertos progresistas hispanos, venían exigiéndola en sede parlamentaria desde la revolución de 1854. Para los defensores de la unidad católica, protestantismo y libertad de cultos eran problemas entrelazados también por la nocividad de sus efectos en la condición moral de la nación.<sup>1050</sup> Los dirigentes espirituales del país predicaron intensamente y llegarían a luchar en los campos de batalla, en contra de que el reconocimiento de derechos civiles y políticos dejara de tener una vinculación y una justificación confesionales. Por ello se difundió el temor a que la introducción de la libertad de cultos provocara en la España del siglo XIX la terrible situación que había provocado la Reforma en la Europa del siglo XVI. Es decir, “sus apostasías y sus crímenes; su fanatismo y su intolerancia; sus guerras religiosas y sus mares de sangre donde han flotado por tanto tiempo Alemania, la Inglaterra, la Francia y la Suecia; una vez aquí, señalaremos al mundo de los abismos que ha abierto el libre examen en el individuo, en la familia y en la Sociedad”. Además, se confiaba en dos factores fundamentales que impedían la adopción de la libertad religiosa. El primero era el “carácter profundamente religioso de los españoles”, que les hacía naturalmente intolerantes. Pero más llamativo resulta aún el segundo inconveniente aludido, ya que también se hacía referencia a “la ignorancia en la que duerme el pueblo”. Este factor, como se ha visto anteriormente, era un motivo al que también aludían los misioneros evangélicos para afirmar precisamente lo contrario, que el analfabetismo era incompatible con el avance del protestantismo. Por último, se introducía una velada amenaza dirigida especialmente a los defensores de la libertad religiosa: “teniendo siempre presente que nuestras pasiones de hoy son las mismas de ayer, al pensar en nuestras luchas políticas, en los crímenes cometidos y en la sangre derramada solo por una idea política, de grande trascendencia, no hay duda, pero ni compararse puede en orden de importancia con la cuestión religiosa”.<sup>1051</sup>

---

<sup>1050</sup> Los propagandistas neo-católicos incluso tradujeron y reeditaron obras del siglo XVI para mostrar el carácter imperecedero de la lucha contra el protestantismo. Cf. *Observaciones sobre el Protestantismo. Discurso compuesto para leerlo en el Consejo del Rey de Francia por un Ministro amante de su Patria. Traducido libremente del francés por don Vicente de la Fuente. Doctor en Teología y Rector del Colegio titulado de Málaga en Alcála de Henares*, Madrid, Imprenta de Don Eusebio Aguado, 1842. (1597)

<sup>1051</sup> *La unidad católica y la libertad de cultos en su verdadera relación con la sociedad española por A.V.D. Cursante en la Universidad de Zaragoza*. Imprenta de José Bedera. Zaragoza, 1856, p. 20 y 21.

Pese a la crónica insatisfacción del clero con las políticas liberales, el sistema hispánico de protección del monopolio católico frente al protestantismo era muy bien valorado por los sectores más intransigentes de Italia. Por ejemplo, la actuación del ministro de la Guerra, Lersundi Hormaechea, era tomada como modelo por la prensa jesuítica en 1853. *La Civiltà Cattolica*, elogió enfervorecidamente su actitud frente a una solicitud oficial realizada por el embajador inglés en Madrid, Howden, y la consideraba un ejemplo de firmeza antiprotestante. El representante de la Reina Victoria había pedido permiso al ministro para construir un cementerio protestante en Madrid. En su respuesta, el general Lersundi lo concedía con las restricciones que imponían las leyes en materia religiosa, exigiendo que el cementerio estuviera en lugar apartado y que no se construyera ninguna capilla en sus cercanías, prohibiendo además la celebración de cualquier rito o ceremonia externa de culto religioso durante el traslado de los féretros.

La conducta observada por el ministro de Gobernación, Egaña, como también se podía leer en las páginas de *La Civiltà*, era asimismo digna de encomio. Debido a las críticas a la política religiosa del gobierno reproducidas en sus páginas, Egaña decidió prohibir la venta y distribución del diario británico *The Times*, diciendo que esos artículos habían llegado en un momento en que la propaganda protestante estaba aumentando su incidencia y subrayando que existían más periódicos británicos que difundían calumnias contra España. Al margen de la opinión de la prensa inglesa, la unidad religiosa hispana se debía mantener intacta, ya que aquella “nación católica y monárquica venera[ba el catolicismo] desde hac[ía] tantos siglos por espíritu de legalidad, de gratitud, de justicia y, por fin, por una peculiar inspiración caballeresca digna de la noble raza española”. Ante tales aseveraciones el elogioso autor concluía emocionadamente su artículo afirmando: “Questo è sentire e parlare da uomo”.<sup>1052</sup>

No obstante, resultaba más sencillo practicar esa política represiva en la península ibérica que en la italiana. Italia contaba con la presencia de comunidades dispersas de valdenses, hebreos y protestantes desde la Edad Moderna en Piamonte y Lombardía. También las sociedades secretas, ya fueran carbonarias, masonas o librepensadoras, estuvieron mucho más activas en los diversos territorios italianos que en España. Las controversias políticas del período como la unidad nacional, la forma del sistema político que debería regir los destinos de los italianos y la “cuestión romana” incorporaron también elementos de debate de carácter religioso, y el anticlericalismo pronto se convertiría en una seña de identidad, además de una fuente de inspiración de los discursos

---

<sup>1052</sup> Consúltense los artículos “Condizione volute dal Governo spagnolo a propósito del cimitero pei protestanti” y “Il Times proibito” en *La Civiltà Cattolica*, Serie segunda, vol. IV, Roma, 1853 p. 121 y 122, publicados el 12 de septiembre de 1853.

movilizadores de la izquierda nacionalista italiana.<sup>1053</sup> Uno de los ejemplos pioneros de este sentir anticlerical sería la turinesa *Gazzeta del Popolo*, publicada desde 1848, en la que las reivindicaciones progresistas y un “catolicismo evangélico y democrático” se daban la mano en un discurso de vocación nacionalizadora.<sup>1054</sup>

Con todo, para los gobernantes toscanos y españoles de las décadas de 1850 y 1860, la unidad religiosa del Estado era considerada un bien preciado por diversos motivos prácticos. Ambos ordenamientos buscaban imponer, asegurar y proteger el monopolio confesional católico con el fin de conservar la legitimidad tradicional que les garantizaba. Para obtener dicho objetivo, los poderes públicos tenían que recurrir también al uso de penas ejemplares y de otras medidas de represión contra sus administrados heterodoxos. En ese sentido, la discusión acerca de la libertad de cultos y la persecución del protestantismo fueron dos de los retos contemporáneos más importantes de los que tuvieron que afrontar los representantes políticos de las naciones católicas. Los altos funcionarios españoles manifestaron esas tendencias con la adopción de medidas que justificaron en términos un tanto contradictorios. En la correspondencia diplomática del Marqués de Miraflores se puede medir el grado de éxito que estaban alcanzando las tesis más exageradamente catastrofistas del neocatolicismo y de los planteamientos de *La Civiltà*. Las palabras que dirigió a su colega inglés, lord Russell, iluminan además la estrategia adoptada por los defensores de la unidad católica. Para empezar negaba todo sectarismo y afirmaba que dicho principio “no se funda ni en la intolerancia ni en el fanatismo religioso”. Su verdadero origen se encontraba en “una convicción profunda en que estamos todos acordes, que tocar un átomo a esta unidad sería hacer el presente a nuestro país de una guerra religiosa y social, que abrumaría a España al menos medio siglo en las más hondas calamidades”. Por otra parte, y al igual que hizo la propaganda neocatólica, abordar la cuestión religiosa implicaba recordar y subrayar el peligro de la guerra civil, de tan cercano como doloroso recuerdo. Como demuestran palmariamente las sentencias contra Matamoros y contra los Madias, dicha opinión era sostenida tanto por los juristas en activo como por los políticos. Así, no resulta tan paradójico que a renglón seguido afirmara algo que no era estrictamente cierto, y refiriéndose a España

---

<sup>1053</sup> Gabriele PEPE y Mario THEMELLY, *Op. cit.*; Guido VERUCCI *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1864)*, Laterza, Roma, 1996 (1981); Vittorio GORRESIO *Risorgimento scomunicato*. Bompiani, Turín, 1977 y, sobre todo, Pier Giorgio CAMAIANI “Motivi e riflessi religiosi della questione romana”, en Bartolo GARIGLIO y Ettore PASSERIN D'ENTREVES (eds.) *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bolonia, 1979, p. 113-148.

<sup>1054</sup> Véase Carlo CARIGLIO “La “Gazzeta del Popolo” e l'anticlericalismo risorgimentale” en VV. AA., *Anticlericalismo, pacifismo e cultura cattolica nella pubblicistica tra i due secoli*, Quaderno del Centro di Studi Carlo Trabucco, Turín, 1984, p. 7-29.



dijera: “no hay país en Europa que tenga una más amplia libertad de conciencia que nosotros”.<sup>1055</sup>

Prueba de que esas grandilocuentes palabras no se ajustaban a la realidad fue el hecho de que con el caso Matamoros coincidieron otros supuestos casos de proselitismo protestante, cuya represión puso en jaque a las autoridades eclesiásticas andaluzas. En mayo del año 1862 el arzobispo de Sevilla dirigía una carta de denuncia al nuncio. En ella se ponía en conocimiento de Barili que el cónsul británico y su hijo habían celebrado en su residencia privada “funciones del culto protestante”. Dichas reuniones además habían carecido de la discreción que aconsejaba la prudencia y se habían efectuado “a vista y presencia de un barrio alarmado”. Los clamores se multiplicaron “al ver que a una hora determinada se celebraban periódicamente”, aquellas “reuniones numerosas”<sup>1056</sup>. El prelado hispalense había sido avisado por celosos creyentes que habían sido escandalizados testigos de las mismas. El estado de opinión creado por el caso de los protestantes malagueños hubo de tener cierto peso en la aparición de aquellas repentinas muestras de celo ortodoxo de la capital andaluza. Una vez informado, el arzobispo citó inmediatamente al palacio arzobispal al cónsul inglés, lord Williams, para interesarse por aquellos rumores. El cónsul no se presentó a la cita y envió en su nombre a su hijo, Emmanuel, que en la reunión no aportó más datos, pese a las admoniciones del eclesiástico, que presuntamente le advirtió:

“De que no era difícil comprender que estas reuniones de diversas familias para dar un culto que prohíben las leyes del país y [que] rechaza la verdadera Religión que profesan los españoles, no podían considerarse como de un carácter privado puesto que no eran actos practicados en el hogar doméstico privadamente por algún particular acompañado de su familia”

Es decir, las sesiones de rezo eran constitutivas de delito. Llama la atención el recurso a la mención de la falta de privacidad de los actos que hizo el obispo en esa supuesta primera reunión, después de lo que se ha apuntado ya sobre la acusación que pesaba sobre Matamoros, Alhama y compañía. Era de nuevo ese aspecto al que se apelaba a la hora de explicar la reprimenda que el prelado dio al joven inglés. Pero éste, lejos de arredrarse ante las advertencias del arzobispo, aceptó las acusaciones y se dirigió a su padre para solicitar ulteriores instrucciones, ya que éste “estaba residiendo en la villa de Alcalá de Guadaira”<sup>1057</sup>. El cónsul determinó que debería celebrarse una segunda entrevista con el arzobispo, pero en esta ocasión en un lugar distinto, “en otro barrio”. El arzobispo se negó a acceder a la demanda, y en su lugar

<sup>1055</sup> *Public Record Office* 30-22-87 Carta del Marqués de Miraflores a Lord Russell, 17-VII-1863.

<sup>1056</sup> “Carta del Arzobispo de Sevilla al Nuncio”, 12 de mayo de 1862. ASV, Parte Moderna, AN Madrid, caja 417 (2), ff.145-147, f. 145.

<sup>1057</sup> *Ibidem*.

“Resolvió adoptar otras medidas para contener el abuso con desprecio de la leyes y de nuestras esencias se pretendía establecer bajo el pretexto de residir el Cónsul en la casa donde se daba el indicado culto”<sup>1058</sup>

Las medidas a la que se refería se materializaron en una “denuncia formal presentada a esta Jurisdicción por el Sr. Fiscal General del Arzobispo”. Obrando así, la autoridad eclesiástica había conseguido que el caso se convirtiera en causa, ya que “las reclamaciones hasta aquí reseñadas han sido verbales”<sup>1059</sup>. Pero, tras la intervención del cuerpo diplomático inglés, la denuncia nunca fue efectuada y el incidente cayó en el olvido.

Constatado ese doble rasero que utilizaron las administraciones españolas a la hora de perseguir a los protestantes, se pueden avanzar algunas reflexiones finales sobre la transformación y crisis de la unidad religiosa hispana. Conviene destacar, en primer lugar, las múltiples contradicciones a que se vio sujeta la protección de la unidad religiosa en la Toscana preunitaria y en la España de los gobiernos liberal-moderados, donde coexistieron una religión pública del estado y una cierta tolerancia religiosa en el ámbito privado. Este hecho hizo posible que se dieran casos como los aquí analizados, en los que fue precisamente los límites de ambas esferas lo que se cuestionaba. Los ciudadanos de estos estados confesionales podían abjurar de la religión del Estado, siempre y cuando lo hicieran con discreción, a hurtadillas, en su casa. Anteponiendo la conservación del orden heredado al disfrute del derecho de libertad de conciencia, defendido fervientemente por otros liberalismos, se ponía de manifiesto la fuerte resistencia con la que se reaccionaba contra el proceso de individuación en las culturas católicas, recurriendo para la represión de lo que se consideraba proselitismo religioso una combinación de fuentes jurídicas. La religión heredada, por lo tanto, se defendió no sólo con las leyes sabias y justas de las que hablaba el artículo 12 de la Constitución de Cádiz, sino que para ello también se emprendieron acciones políticas de represión de minorías religiosas, se interpretó la ley de forma tendenciosa, se alcanzaron acuerdos diplomáticos y se difundió propaganda político-religiosa.

Una segunda reflexión apunta a que los efectos que tuvieron dichos casos en el debate sobre la libertad de conciencia en ambos países fueron muy variados. Las polémicas en torno al reconocimiento de dicho derecho se habían iniciado ya en las primeras fases del periodo revolucionario, pero en la Europa católica no habían suscitado el consenso necesario para su universalización. Al contrario, al imponer una religión de Estado se aplicaron fórmulas que tendían a identificar la unidad religiosa con la nacional.

---

<sup>1058</sup> Ibid, f. 146.

<sup>1059</sup> Ibid.

No obstante, la relativa tolerancia privada presente en ambos casos, según se constata en la documentación generada por los juicios, facilitó el camino para la adopción de medidas intermedias en el futuro que llevaron a los gobernantes italianos y españoles a optar por soluciones de compromiso con la iglesia católica en la segunda mitad del siglo XIX, sin llegar a implantar definitivamente su total separación de la administración civil.

Por último, se debe subrayar el importante papel desempeñado por las asociaciones protestantes y los líderes políticos europeos en los casos estudiados. Sin su intervención los procesos no hubieran adquirido la repercusión internacional que llegaron a alcanzar. Pese a que dicha participación fue interesada e iba dirigida a dismantelar las restricciones religiosas interpuestas por el confesionalismo católico; su acción facilitó que se ampliaran los márgenes de un debate de mayor calado como fue el de la libertad religiosa. Su influencia se pudo observar en que el papel desempeñado por la religión establecida y sus ministros en la configuración jurídico-política de los países de tradición católica se transformó paulatinamente en las décadas siguientes.

En España, sería de nuevo una revuelta popular y militar, con la caída del enésimo Gobierno y la marcha al exilio de la Reina, lo que permitiría una postrera tentativa de revitalizar las posturas de compromiso entre la fe heredada y la razón moderna, la Iglesia y el Estado, pero esta vez partiendo de un equilibrio de fuerzas diverso y de la imposición de la libertad de conciencia. Con el experimento del Sexenio Democrático se intentaría poner fin a los monopolios cultural y educativo católicos, en aras de una mayor “estatalización del poder social”, y marginar políticamente al neocatolicismo. Actuando de este modo los dirigentes demócratas y republicanos pretendían “Europeizar España” y modernizarla, adoptando la opción de neutralizar las pretensiones de control absoluto que empujaban la política y la diplomacia vaticanas. En pocos meses, tanto en la calle como en los centros de decisión política, la derrota de la teocracia y la implantación de la democracia en España se convertirían en una y la misma cosa.

## Capítulo 6. El Sexenio Secularizador

Varios libros recientes han puesto de manifiesto el carácter absolutamente novedoso del significado de la Revolución Gloriosa y de la Constitución de 1869. Desde el terreno de la literatura y los estudios culturales, Andrew Ginger apunta que fue a partir de ese momento en el que el proceso de construcción y difusión del individualismo liberal alcanza su expresión más completa tras una dilatada fase de experimentación durante el romanticismo.<sup>1060</sup> Otras contribuciones, procedentes de la historia del Derecho, inciden en la misma idea. Carmen Serván subraya el carácter rupturista con el constitucionalismo moderado y doctrinario que supone la inserción de la declaración de derechos individuales que abre y vertebra la Constitución, aprobada en febrero y puesta en vigor en abril de 1869. Desde su punto de vista, el reconocimiento constitucional del individuo como portador de derechos imprime un acento liberal a la nueva Constitución que estaba ausente en todas las anteriores.<sup>1061</sup> Similares conclusiones alcanza Abraham Barrero en su monografía sobre la libertad religiosa en la España contemporánea. Sostiene Barrero que la Constitución, como la de 1931, tuvo una naturaleza “radicalmente liberal” por la que “los derechos individuales [son] el fundamento y la meta del poder político, no una concesión otorgada desde él con desconfianza y en atención a juicios de oportunidad”.<sup>1062</sup> Ahora bien, el carácter transaccional de los acuerdos alcanzados por la izquierda y el centro-izquierda parlamentarios no condujo a un reconocimiento absoluto, positivo y sustancial del derecho a la libre conciencia. La legislación aprobada en Cortes fue contradictoria en materia de religión y sostuvo compromisos con la Iglesia que procedían del pasado confesional. De hecho, el artículo 21 se limitó a extender a los españoles el derecho a la libertad de cultos que reconocía a los extranjeros. La tolerancia de cultos, como señala Serván, sería una obligación del poder que en ningún caso quedaba reconocida como derecho de libertad de conciencia adquirido por los ciudadanos<sup>1063</sup>.

Ahora bien, el carácter secularizador del Sexenio se inscribe constitucionalmente en el cambio político acelerado que lo caracterizó. En ese sentido, y para medir hasta que punto fue laicista esa secularización, convendría ver si esa secularización llevó vinculada algún tipo de creación de credos alternativos. En este sentido el historiador inglés Michael

---

<sup>1060</sup> “¿Un yo moderno para España?, c. 1830-c-1870”, en Alda BLANCO y Guy THOMSON (eds.) *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2008, p. 121-137.

<sup>1061</sup> *Laboratorio constitucional en España. El individuo y el ordenamiento (1868-1873)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

<sup>1062</sup> Abraham BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2006. Véase también su inspirado artículo “Origen y actuación de la libertad religiosa”, *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Nº 9, 2000, p. 93-122.

<sup>1063</sup> Carmen Serván, *Laboratorio constitucional*, p. 193.

Burleigh parte de la necesidad de definir los orígenes de las diferentes versiones de “religiones políticas” revolucionarias que se impusieron a lo largo del siglo XIX y especialmente en el XX en varios países europeos.<sup>1064</sup> Ya fuera bajo la forma del jacobinismo revolucionario francés, del bolchevismo ruso, del fascismo italiano o del nazismo alemán, desde la Revolución Francesa varias religiones políticas compitieron y/o sustituyeron los sistemas de creencias heredados y de raíz cristiana. La España del Sexenio Democrático no dio lugar al surgimiento de ningún credo político que pudiera competir eficazmente con el catolicismo en el terreno de las creencias y de la ideología. Debido a la fragmentación que caracterizó el éxito de la revolución de 1868 y la descoordinación de la acción de las juntas emergentes; pasando por las oportunidades generadas por los cambios de Jefe de Estado y la llegada de la República; hasta llegar a una reedición de la guerra civil en triple versión –cubana, cantonal y carlista-; es evidente que entre 1868 y 1873 se crearon condiciones para avanzar significativamente en el proceso de reformas y modernización abierto en 1808, pero ningún partido tuvo la capacidad necesaria para adoctrinar y movilizar militantes en valores, creencias e ideales alternativos que reemplazaran sustancialmente al catolicismo, como sucedió en otras revoluciones y en otros países.

Pese a esas limitaciones, la pugna jurisdiccionalista dio varios giros de tuerca durante el Sexenio Democrático. Antonio Romero Ortiz, unionista de izquierdas y titular del ministerio de Gracia y Justicia en el Gobierno Provisional, fue el principal encargado de efectuarla.<sup>1065</sup> Su gestión supuso la reedición de gran parte del repertorio liberal clásico en materias eclesiásticas: el 12 de octubre suprimió por decreto la Compañía de Jesús en España y territorios ultramarinos; y el 18 del mismo mes proclamó extinguidos todos los monasterios, conventos, colegios, congregaciones y demás casas de religiosos de ambos sexos fundados desde de julio de 1837. Pero la ruta hacia la laicización del estado le llevó aún más lejos y decretó al menos 71 disposiciones gubernamentales con el objetivo de crear una escuela pública y laica. Para ello hubo de derogarse la ley de 2 de junio de 1868 por la que se había cedido la tutela de la enseñanza infantil a la Iglesia Católica.<sup>1066</sup>

Como se pudo ver en anteriores capítulos, destacados sectores de las elites progresistas españolas eran ideológicamente maduras para romper con la

---

<sup>1064</sup> Michael BURLEIGH, *Earthly Powers. Religion and politics from the French Revolution to the Great War*, Harper Collins, Londres, 2005, p.1.

<sup>1065</sup> Romero Ortiz, además de revisar las relaciones Estado-Iglesia, fue un fértil legislador decretó la unidad de fueros, se ocupó de la inviolabilidad del domicilio, la creación de una Sala del Tribunal Supremo dedicada a lo contencioso-administrativo y la reforma de los aranceles, entre otras. Véase el perfil que publicó *La Ilustración Española y Americana*, 24-Mayo-1874.

<sup>1066</sup> A estos efectos véase el novedoso análisis jurídico-ideológico de los paralelismos entre la legislación de 1868 y de 1931 en el artículo de Antonio Manuel MORAL RONCAL, “1868 en la memoria carlista de 1931: Dos revoluciones anticlericales y un paralelo”, *Hispania Sacra*, LIX, nº 119, 2007, 337-361.

confesionalidad del estado desde la década de 1850. Dado el reparto de escaños en la Cámara Baja tras las elecciones de enero de 1869, parecía llegado el momento de aplicar los acuerdos alcanzados tres años antes en Ostende entre unionistas, demócratas, progresistas y republicanos en pos de una definición más amplia de los derechos ciudadanos y de su formal inserción en el texto constitucional resultante. Además de los de expresión y asociación, la inclusión del de la libertad religiosa suponía un paso fundamental para consolidar la laicización del estado y el proceso de secularización externa de la sociedad hispana.<sup>1067</sup> Y así ocurrió. La formulación del artículo constitucional que la sancionaba da cuenta en sí misma de los equilibrios políticos a los que estuvo sometida su redacción y al necesario consenso que requería su aprobación. El artículo 21º del texto aprobado por las Cortes establecía que:

“La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.”

Pero, ¿cómo se produjo esa moderada ruptura con el confesionalismo a ultranza de las demás constituciones aprobadas en el Parlamento en las últimas décadas? ¿Qué fuerzas le dieron su apoyo? En términos estrictamente doctrinales, Manuel Suárez Cortina ha señalado cuatro corrientes que defendieron la secularización en la segunda mitad del siglo XIX: republicanos federales, librepensadores, católicos liberales y krausistas.<sup>1068</sup> En este capítulo se trata de profundizar en ese planteamiento mediante el uso de diferentes fuentes, nacionales y extranjeras, y con el análisis de la prensa, la publicística y la acción política de la izquierda española del periodo. Tras esta breve introducción, en el primer apartado se analizan las aportaciones al debate sobre la que se llamaría “cuestión religiosa” por parte de los representantes laicos y religiosos del republicanismo. Posteriormente se estudian las aportaciones de las corrientes católico-liberales y, en el epígrafe siguiente, del progresismo. El último apartado se ocupa del incipiente desarrollo del mercado libre de creencias que facilitó la legislación democrática analizada.

Fruto de la maduración ideológica que experimentaron las antedichas corrientes, por un lado, y dada la resonancia del caso Matamoros y la presión internacional a la que dio lugar, por otro, la incorporación de la libertad de conciencia parecía un deber

---

<sup>1067</sup> Una reciente valoración de las diferencias conceptuales entre secularización y laicismo en Jean BAUBÉROT, “Sécularisation et laïcisation. Une trame décisive”, en Benoit PELLISTRANDI (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Casa de Velázquez, 2004, p. 17-39.

<sup>1068</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA “Secularización, laicismo y política en el republicanismo español del siglo XIX” (en prensa).

insoslayable para las Cortes constituyentes reunidas en 1869. Siguiendo la estela ya marcada por diversas juntas locales y provinciales, los diputados aprobaron un controvertido artículo constitucional que entroncaba con la Base Segunda de la Non Nata de 1856. Por primera vez en la España liberal todos los ciudadanos tendrían pleno acceso a los espacios públicos con fines religiosos y los no católicos dejarían de ser perseguidos. Pero esas novedades se acompañaron de una notable continuidad: la conservación de la financiación pública de la religión católica, a través del presupuesto de culto y clero.

Los principios inspiradores de esa tolerancia emanaban de fuentes diversas. Como habrá ocasión de ver en la primera sección del capítulo, la mezcla de discursos legitimantes fue constante. Los diputados a favor de la tolerancia aludieron al progreso social experimentado en durante el siglo XIX, pero también a la tradición hispana como origen de la medida. Por su parte, el krausismo y los católicos liberales aportaron una base filosófica y teológica de cierto espesor.<sup>1069</sup> Los ejemplos británico, estadounidense y francés también fueron traídos a colación como espejos del éxito al que España aspiraba. También cabe mencionar la importante contribución que realizaron figuras clásicas del republicanismo español como Fernando Garrido, Castelar o Pi y Margall, llegando a protagonizar los debates parlamentarios más encendidos del periodo.

Por otra parte, el librepensamiento español aún carecía del peso numérico, los recursos organizativos y la sofisticación doctrinal del francés o del italiano, como han puesto de manifiesto los trabajos de Manuel Suárez Cortina y Alicia Mira Abad.<sup>1070</sup> Aunque empezaban a difundirse con fuerza creciente su aceptación era todavía muy limitada entre unas clases medias marcadas por el moderantismo y el respeto ancestral a la ética y a las doctrinas católicas. Con todo, a partir de 1868, los librepensadores españoles pugnaron por lograr que las Cortes se implicaran en la aplicación del programa clásico anticlerical. Es decir, la adopción de la tolerancia de cultos, la exclaustación, la abolición de los jesuitas, una reforma eclesiástica profunda así como la secularización del registro de nacimientos, matrimonios, defunciones y cementerios.

Conviene aclarar para concluir estas notas introductorias que en el Sexenio Democrático el conflicto con el clero careció de dos de los elementos fundamentales que lo habían caracterizado en la primera mitad del siglo. En primer lugar, el anticlericalismo

---

<sup>1069</sup> La escuela krausista y su relación con la secularización en España han sido recientemente estudiadas por M. SUÁREZ CORTINA en "Intelectuales, religión y política en el krausoinstitucionismo español", en Carolyn P. BOYD (ed.) *Religión y política en la España contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, p. 107-137; y en el libro de Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, *La España armónica*.

<sup>1070</sup> Alicia MIRA ABAD *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1874)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante 2006. Para el caso francés véase Jacqueline LALOUETTE *La libre pensée en France (1848-1940)*, Paris, Albin Michel, 1997; y para Italia Guido VERUCCI *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876*, Laterza, 1996.

popular violento que había caracterizado los anteriores episodios revolucionarios y de guerra civil apenas se manifestó.<sup>1071</sup> Sus manifestaciones adquirieron un nuevo carácter durante el Sexenio. En esta ocasión no se asesinarían curas y frailes, ni los conventos serían pasto de las llamas. Los conventos destruidos, en esta ocasión, fueron derrumbados por agentes públicos avalados por órdenes ministeriales o municipales en aras de ambiciosas políticas de remodelación urbana. En ocasiones ciertos sectores de las clases populares atacaron con piquetas templos y conventos de forma espontánea pero los casos fueron pocos.<sup>1072</sup> No constan campañas de movilización anticlerical o manipulación del pueblo, los ciudadanos se lanzaron esporádicamente contra un clero que había quedado desacreditado por su conducta política antirrevolucionaria durante décadas y, sobre todo, por su incapacidad para educar en la moral y la religión católicas a los estratos más bajos del cuerpo social. Por su parte, como señala Gregorio de la Fuente al estudiar las dimensiones simbólicas del conflicto político durante el Sexenio Democrático, "las elites revolucionarias de 1868 dirigieron el descontento popular contra las representaciones borbónicas y no estuvieron interesadas en promover las acciones violentas contra el clero y sus símbolos".<sup>1073</sup>

En segundo lugar, tampoco tuvo lugar la ruptura total de relaciones con Roma. La piedra de toque sería la elección en 1871 de Amadeo de Saboya para ocupar el trono vacío<sup>1074</sup>, tras la huida de Isabel II y como resultado de la apresurada búsqueda de un sustituto.<sup>1075</sup> La elección del hijo del monarca "usurpador" de la Italia unificada empeoró aún más la imagen del gobierno revolucionario en Roma. Ahora bien, incluso pese a las medidas secularizadoras adoptadas por el gobierno provisional y refrendadas por sus sucesores y al hecho de que su sede-residencia fuera objeto de ataques en más de una ocasión, el nuncio siguió residiendo en Madrid.

---

<sup>1071</sup> William CALLAHAN menciona el asesinato de un sacerdote claretiano en La Selva, Tarragona, en el año 1868 además de la muerte del gobernador civil en el interior de la catedral de Burgos que se analiza en el capítulo siguiente. Véase su libro *Iglesia, poder y sociedad*, p.243.

<sup>1072</sup> El historiador católico Allison PEERS hace alusión a altercados en Málaga, Cádiz, Barcelona y Palencia en 1873 y 1874. Véase *The Church in Spain, 1737-1937*, Burns Oates and Washbourne Limited, Londres, 1937, p. 33-34.

<sup>1073</sup> Gregorio DE LA FUENTE MONGE, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*. Marcial Pons, Madrid, 2000, p.111.

<sup>1074</sup> Sobre el contexto internacional de dicha elección y las consecuencias de la presión de Bismarck para instalar al candidato Hohenzollern, J.A.S. GRENVILLE, *Europe Reshaped, 1848-1878*, Fontana, Glasgow, 1976, pp. 325-328.

<sup>1075</sup> Véase Juan BADA *El clericalismo e l'anticlericalismo* Jaca Books, Milán, 1998, p. 72-74. Para el debate parlamentario y las reacciones de la prensa ante las innovaciones introducidas por las Cortes conservan su interés las monografías de Santiago PETSCHEN *Iglesia-Estado un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Barcelona, Taurus, 1974 y, desde su habitual perspectiva clerical, Francisco MARTÍ GILABERT, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, Editora Mundial, Madrid, 1989, y Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*.



Así pues, las propias características del avance secularizador operado en este periodo previo a la separación del Estado de la Iglesia que quedaría proclamada en el artículo 35 del proyecto de constitución republicana de 1874, conducen a adoptar un enfoque similar al de los capítulos anteriores y analizar pormenorizadamente las propuestas y justificaciones sustentadas por las diversas escuelas y corrientes secularizadoras.

## **6. 1. El republicanismo laico**

En España el triunfo de la revolución “Septembrina” afectó directamente y desde el comienzo a las relaciones Estado-Iglesia. Dado el apoyo de la jerarquía eclesial al régimen semi-autoritario impuesto por los últimos gabinetes de Narváez y la propia evolución ideológica y doctrinal del liberalismo avanzado, la libertad de conciencia fue incorporada a la mayoría de los programas de los partidos de la izquierda. De hecho, las Cortes Constituyentes en poco tiempo reconocerían constitucionalmente, siguiendo el ejemplo de las juntas revolucionarias, la plena libertad religiosa en el ámbito privado. Pese a la timidez de su formulación, la novedad resultaba un avance importante en un país que hasta entonces había consagrado la unidad religiosa y la plena intolerancia en la legislación de primer rango.

La decantación de las elites revolucionarias por una resolución administrativista del conflicto con el Iglesia hizo que las fuentes de la crítica a la institución eclesial fueran filtradas conforme a criterios de pragmatismo.

Eso no fue óbice para que al inicio de la revolución se publicaran textos republicanos donde se planteaban soluciones conjuntas al problema político-religioso que debían solucionar las Cortes Constituyentes. En el mes de octubre se publicaron en Madrid unas *Reflexiones* republicanas que aportaban novedosos elementos al debate sobre la forma de estado, el sistema de gobierno y la vinculación identitaria de España con el catolicismo. Cualquier forma de monarquía era contraria a la verdadera libertad que ansiaban los septembrinos ya que “la soberanía nacional y la inviolabilidad de los reyes, son por más que la necesidad histórica lo exija, perfectamente incompatibles”. La razón era que los monarcas, incluso los que habían sido instalados en el poder por las sucesivas revoluciones europeas y americanas del siglo XIX, sólo eran “una ramificación de los Papas, que se creen legitimados por la Divinidad”.<sup>1076</sup> Dichas tendencias al

---

<sup>1076</sup> Mariano CALAVIA, *Reflexiones acerca de nuestra Gloriosa Revolución de Setiembre de 1868*, Ed. Carlos Bailly-Bailliere, Madrid, 1868, pp. 20 y 21.

“exclusivismo” podrían verse atemperadas por el poder de las Cortes pero nunca completamente superadas.

En el caso de España, la opción monárquica resultaba particularmente desacertada para poder instalar y consolidar un sistema verdaderamente democrático. El principal motivo que se alude es que la identidad nacional se había fundido con el catolicismo por la conveniencia política de los monarcas. Se había producido, según Mariano Calavia, “una equivocación secular que nos traído a la confusión de la unidad nacional confundida con la unidad católica”. El yerro partía del siglo XV, cuando dicha espuria identificación se quiso hacer pasar por la “bandera que enarbolamos en la Reconquista”.<sup>1077</sup> Fue en 1492 cuando “al escribir los Reyes Católicos el último canto de este poema heroico en la toma de Granada, compenetraron las dos relaciones fundamental en que habían orientado la acción, en una sola y solidaria base de organización nacional”.<sup>1078</sup> Desde ese momento en adelante, muy pocos fueron los que habían cuestionado dicha asociación de ideas. Al contrario, los españoles se definieron como integrantes de la “raza neo-latina” y por lo tanto se imaginaron “desvanecidos en la absorbente unidad católica, desapareciendo fatalmente la iniciativa individual que se ha atribuido como peculiar a la raza germánica”.<sup>1079</sup>

Pues bien, Calavia, desmonta esa interpretación del pasado y del presente nacionales empleando varios argumentos. En primer lugar la “incapacidad española para generar un Lutero esta[ba] en los hechos, no en las razas”. La raza es un dato biológico no una determinación histórica inevitable para los pueblos:

“Las razas no son más que modificaciones características determinadas por el clima, por la posición topográfica, por el particular estado con la naturaleza, que avivan o amortiguan más o menos la actividad; pero nada esencial constitutivo falta originariamente en la naturaleza de todos los hombres; las razas son una variedad humana que puede explicar la manera individual de los acontecimientos, pero que no son una ley histórica, bajo la que necesariamente se cumpla el destino peculiar de cada pueblo: yo rechazo esa teoría como fatalista; tanto nos hemos acostumbrado a oír y comentar este prejuicio de las razas, que lo hemos tomado por serio y hemos desdeñado el trabajo de pensarlo con más libre desembarazo”<sup>1080</sup>

Además de rechazar toda predeterminación biológica de la vida pública de las comunidades nacionales, Calavia realiza una lectura selectiva del pasado patrio para recuperar las tradiciones de libertad que supuestamente lo surcaban. Así, aporta una

---

<sup>1077</sup> Ibid., p. 21.

<sup>1078</sup> Ibid., p. 24-25.

<sup>1079</sup> Ibid., p. 23.

<sup>1080</sup> Ibid., p. 23-24.

visión alternativa de la historia donde los españoles supuestamente habían demostrado una “originalidad propia” ajena al despotismo. Al contrario, el republicano detecta

“Un poder de iniciativa tan poderoso, que nadie desconoce nuestra brillante autonomía política de Aragón en la más remota edad media, ni las garantías individuales que se hallaban impregnadas en nuestras libertades castellanas. Lanuza y Padilla han podido sucumbir ante el derecho de la fuerza; pero la indomable fiereza española se ha conservado contra el ominoso yugo austríaco, y contra la vergonzosa dominación borbónica.”<sup>1081</sup>

Esas tradiciones de libertad españolas se habían materializado en la “irresistible tendencia a la iniciativa política local” plasmada en la existencia de “múltiples reinos independientes”. Entonces, ¿a qué se debió su abandono? Para Calavia, a la unión de coronas sellada en 1492, que vino a coincidir con los profundos cambios que sacudieron la vida política, espiritual e intelectual del continente europeo. Fue por ello que:

“Apenas acabamos nosotros de afirmar sólidamente nuestra nacionalidad hasta entonces dividida, pensamiento gigante que se había transmitido de generación en generación, cuando resonó en Alemania la encolerizada voz de Lutero protestando contra la hasta entonces infalible palabra del rey de reyes.”<sup>1082</sup>

Este accidente histórico, esta malhadada coincidencia, hizo que los españoles y sus Reyes Católicos hubieran de tomar decisiones que entraban en plena contradicción con su constitución histórica basada supuestamente en los principios de autonomía individual y local. Y por tanto, a principios del siglo XVI, al imponerse cierta unidad territorial:

“¿Cómo habíamos nosotros de hacer pedazos la bandera que había constituido nuestra nacionalidad? ¿Cómo habíamos de responder a un hecho que aparecía como en algún modo contrario al hecho de nuestra unidad territorial? El sentimiento popular respondió a la tendencia unitaria a que de siglos había prestado sus fuerzas y la enérgica iniciativa de su brazo, y el movimiento irresistible de esa tendencia comunicado a Isabel la Católica por un acto instintivo de previsión, la reforzó con un instrumento terrible: la Inquisición.”<sup>1083</sup>

La decisión de emplear dicho medio para sellar la nacionalidad hispana tuvo los efectos ya denunciados por todos los liberales: “Desde entonces, como sabemos, data nuestra decadencia, nuestro aislamiento, nuestra tisis.”<sup>1084</sup> La decadencia hispánica se manifestó fundamentalmente en el progresivo distanciamiento del país de las corrientes más novedosas del pensamiento europeo y la consiguiente pérdida continuada de históricas oportunidades para reducir el peso de la Iglesia. Con el alma patria encadenada, la ciencia bajo sospecha y la iniciativa individual secuestrada, los reinos de España carentes de libertad religiosa perdieron pie con la modernidad:

---

<sup>1081</sup> Ibid., p. 24.

<sup>1082</sup> Ibid., 25.

<sup>1083</sup> Ibid.

<sup>1084</sup> Ibid.

“El desarrollo gradual y sucesivo de los nuevos elementos creados por la reforma religiosa: la Ciencia, el Arte, el Derecho, la Moral, han crecido a la sombra de la libertad de conciencia proclamada por los innovadores alemanes: esta ha sido entre tanto la obra del resto de Europa; los progresos desenvueltos se han llamado Puritanismo y Calvinismo, Anabaptismo y Jansenismo, criticismo y racionalismo, Voltaire y Kant”<sup>1085</sup>

Y pese a que las últimas décadas habían estado trufadas de revoluciones nacidas de la liberación de las conciencias y de la sed de libertad que fueron extendiéndose por los territorios europeos y americanos, aun España estuvo a rebufo de los demás países:

“Cuando nos hemos apercibido del ruido que hacían en Europa tan grandes conflictos, cuando hemos sentido que se desplomaban los tronos y se desmoronaban los viejos cimientos del edificio secular, hemos despertado, hemos escuchado, hemos querido ser partícipes del vértigo; gritamos en Cádiz Soberanía Nacional, Constitución; ensayamos de nuevo otra tentativa en Cabezas de San Juan, luchamos siete años contra el rebelde moribundo que nos quería ahogar con sus últimas y extenuadas fuerzas, y le arrancamos por fin su prestigio en la titánica obra consumada en Vergara”<sup>1086</sup>

Los líderes políticos españoles nunca llegaron a renunciar completamente a la intolerancia. Aunque, eso sí, como señala Calavia, tuvieron que hilar muy fino para poder amalgamar el elemento fundante de la nacionalidad con los nuevos principios políticos, morales y sociales emanados de aquellas revoluciones:

“De entonces acá, se ha visto obligado el viejo principio a disfrazarse con los colores simpáticos de la revolución, y aunque con el odio en el corazón, ha tenido que sonreír al gigante inexperto, y le ha hablado en su lenguaje para seducirlo, y engañarlo”<sup>1087</sup>

Ahora bien, una cosa es que los políticos liberales conservaran la confesionalidad del Estado y otra muy distinta que aquella decisión excitara la adhesiones eclesiásticas necesarias para hacer verdaderamente compatibles los principios de la revolución con los de la tradición religiosa en España. Y, de hecho, no sucedió así. Sería especialmente durante la Primera Guerra Carlista cuando los eclesiásticos hicieron patente su rechazo al liberalismo en forma clara y manifiesta:

“La guerra civil mostró una vez más al pueblo cuál era el enemigo irreconciliable de la libertad, al ver la *caterva clerical* que acompañaba sin dejarle un punto al imbécil del Pretendiente: patentizó lo que ya sospechaba sobre su intransigencia con todo lo que no fuese teocrático y predominio exclusivo en el ánimo de todos, aun en el de los afiliados a su causa, e hizo ostensible la inconsecuencia de su misión evangélica con su conducta sangrienta.”<sup>1088</sup>

Esa fue la única razón por la que el catolicismo era supuestamente aborrecido por las capas populares. Esa era la verdadera causa por la que no sólo el clero sino el propio

---

<sup>1085</sup> Ibid., p. 26.

<sup>1086</sup> Ibid., p. 26-27

<sup>1087</sup> Ibid., p. 27

<sup>1088</sup> Ibid., p. 59. El subrayado es mío.

catolicismo en su conjunto se desacreditó para la mayoría del pueblo liberal: “El catolicismo acabó de llevar allí a golpes de muerte que han concluido de hacerlo antipático y odioso a los ojos del pueblo, extinguiéndole sus creencias y haciéndoles indiferentes en religión”.<sup>1089</sup> Por tanto, la desnaturalización del credo católico y su incorporación al arsenal de argumentos de la reacción había supuesto su crisis final a los ojos de un pueblo “amigo de la libertad”. Un pueblo, conviene recordarlo, que acaba de llevar a cabo una revolución verdaderamente liberal y democrática, en la que la libertad de conciencia debía ocupar un lugar central en la ordenación de la nueva sociedad. Así, pues, Calavia cerraba sus reflexiones animando a los futuros diputados de las Cortes Constituyentes a poner fin a la identificación de España con una religión en guerra con la modernidad y que era denostada por la mayoría de la población. Era un paso histórico, muy necesario para “romper por completo con las preocupaciones que nos ofuscaban, apareciendo en el esplendor vigoroso de un renacimiento completo, a la participación de la vida de los tiempos modernos”<sup>1090</sup>. Para fundar aquella “España con honra” que reclamaban los revolucionarios el país debía librarse, muy fundamentalmente, del lastre clerical.

Contrasta esa visión centrada en las esencias patrias, y en su emponzoñamiento a cargo del oscurantismo reaccionario, desarrolladas por este autor republicano apenas conocido, con las posturas sostenidas por el catolicismo liberal. En 1872 los republicanos federales criticaron abiertamente a uno de sus representantes, el Padre Jacinto, por querer lavar la cara a la Iglesia romana. El liberalismo católico había localizado las causas de los males que acechaban a la institución eclesial en otras partes. Una vez establecida constitucionalmente la libertad de cultos y con un clero hostil pero no levantisco, el distanciamiento popular de la Iglesia a juicio de los liberales católicos no procedía de la conducta política de sus ministros, sino que se debía a inadecuaciones y malformaciones internas. No en vano, Antonio Rosmini en *Le Cinque Piaghe della Chiesa* ya había señalado en 1832 una posible salida a la situación creada tras las primeras sacudidas revolucionarias.<sup>1091</sup> Como habrá ocasión de comprobar, sus denuncias encontraron eco en algunos sectores que siguieron exigiendo, como en Cádiz, la reforma eclesial como paso paralelo y necesario para consolidar la verdadera libertad. En cada una de esas cinco llagas meterían los dedos, con mayor o menor profundidad, los

---

<sup>1089</sup> Ibid.

<sup>1090</sup> Ibid., p. 60.

<sup>1091</sup> Las cinco llagas de las que habló Rosmini, que convenía cerrar, eran: 1.- la divisione del popolo dal Clero nel pubblico culto. 2.- la insufficiente educazione del Clero. 3.- la disunione dei Vescovi. 4.- la nomina dei Vescovi abbandonata al potere laicale; y 5.- La servitù dei beni ecclesiastici.

defensores de la frustrada reforma eclesiástica en España.<sup>1092</sup> En mayo de 1872, el liberal padre Jacinto, pronunciaría en Roma un discurso en el que se hacía eco de las doctrinas rosminianas. Afirmaba que, tras los últimos acontecimientos políticos de la península italiana, en la Ciudad Eterna “se ha[bía] oscurecido la palabra divina”. Para este sacerdote español el único modo de curar las cinco llagas pasaba necesariamente por la lectura y el estudio detenido de las Sagradas Escrituras por parte de los creyentes católicos. Con ello el catolicismo se enriquecería y se transformaría en un cristianismo depurado, superior incluso al protestantismo porque “los protestantes leen la Biblia, pero olvidan la Eucaristía”. Esta sugerente versión del catolicismo liberal reseñaba asimismo las muchas virtudes del cristianismo inicial:

“El cristianismo ha roto los siete sellos del libro divino, ha convertido la sinagoga de los judíos en el templo de todos los hombres, ha hecho del Dios de una raza, por el Verbo y el Espíritu Santo, el Dios de todas las generaciones, para que la idea y la palabra divina sean como la sustancia de las almas, y como la revelación permanente, clara, luminosísima sobre los tiempos.”<sup>1093</sup>

Con todo, los republicanos federales de *La Igualdad* se mostraban más críticos que el padre Jacinto con el clero y le recordaban los pasos atrás que estaba dando una Iglesia dirigida por un Papa dispuesto a alentar y proteger el espíritu ultramontano a toda costa. Y le recriminaban que hubiera ofrecido una versión tan optimista de la situación:

“El padre Jacinto olvida que dentro de esta iglesia, el absolutismo personal de un Pontífice se ha elevado a las alturas de un dogma religioso, mientras las sociedades modernas corren hacia una democracia cuyos márgenes depositó en su mente la inspiración del Evangelio”.

Por otra parte, el diario republicano federal establecía claramente una distinción en su relación con la modernidad entre las dos principales confesiones cristianas, catolicismo y protestantismo. Mientras que el primero estaba dominado por un déspota que rechazaba cualquier compromiso con los tiempos modernos, del protestantismo se derivaban todos los progresos: “la ciencia de Alemania, la libertad de Inglaterra, la democracia de América, es decir, las tres obras mayores de nuestros tiempos, se han fundado bajo la advocación del protestantismo”.<sup>1094</sup> Los contenidos de las encíclicas de 1864, por un lado; así como las declaraciones del Concilio Vaticano, por otro; habían patentizado los recelos y las condenas de Roma a la ciencia, la libertad y la democracia.

---

<sup>1092</sup> Sobre esta cuestión y el papel del clero revolucionario, en general, véase William J. CALLAHAN, “Un clero liberal (1868-1873)” en Biruté CIPLIJAUSKAITĖ y Christopher MAURER (coords.) *La voluntad del Humanismo. Homenaje a Juan Marichal*. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 45-56.

<sup>1093</sup> “El discurso del Padre Jacinto”, en *La Igualdad, Diario Republicano Federal*, 10-V-1872.

<sup>1094</sup> Ibidem

Ahora bien, conviene recordar en este punto que la interpretación que hacían los republicanos de lo sucedido en España en el último siglo para entender su pesimismo respecto a las posibilidades de renovación eclesiástica. Como se ha visto, en la península se habría producido desde 1808 una larga cadena de revoluciones políticas de mayor o menor calado. Las transformaciones propiciadas por las reformas legislativas liberales habían logrado poner fin al despotismo:

“Si las instituciones políticas liberales que simbolizan el predominio de las clases medias, han prevalecido en las luchas de la primera mitad de nuestro siglo contra el despotismo real y teocrático, no consiste sólo en la bondad de esta revolución política, en la superioridad de estas sobre las instituciones, no”<sup>1095</sup>

Dicha transformación también se hizo evidente por otra revolución a la que la implantación de las nuevas instituciones habían dado pie:

“Consiste, sobre todo, en que simultáneamente a la revolución política se ha operado otra social, cuyo resultado ha sido crear, en el espacio de cuarenta años, una numerosísima clase media, entre la que se han repartido, por medio de la desamortización eclesiástica y civil y la supresión de los diezmos y primicias, más de 12.000 millones de propiedad inmueble”<sup>1096</sup>

Semejante transformación se medía por el número neto de nuevos propietarios que, aunque no se citan fuentes, resultaba bastante abultado:

“Baste decir que a principios de este siglo había en España 400.000 propietarios, entre los que figuraban las innumerables corporaciones e instituciones religiosas y civiles, que poseían la mejor y más saneada parte del territorio, mientras que hoy, que esas corporaciones e instituciones, que tenían amortizada la propiedad, o han desaparecido o subsisten sin las ventajas del usufructo de la tierra, pasan de 1.500.000 de propietarios”<sup>1097</sup>

Ese millón y medio de nuevos propietarios respondían a nuevas motivaciones morales e ideológicas; su orden social no era totalmente coincidente con el que habían impuesto los moderados. El nuevo orden se articulaba en torno a una distinta correlación de fuerzas y debía generar una “moral social” renovada.<sup>1098</sup> El redactor republicano describía el impacto de los cambios introducidos en España desde el comienzo de aquella centuria del modo siguiente: “Esa transformación de la propiedad basta para justificar las revoluciones pasadas y para explicar los profundísimos cambios operados en las ideas, en las instituciones y en las costumbres”. Los resultados tangibles de dicha evolución social, por tanto, iban más allá de una mera redistribución de la riqueza o del asentamiento de una sólida base social interesada en sostener el régimen

---

<sup>1095</sup> *La Igualdad*, 10-VII-1872.

<sup>1096</sup> *Ibidem*

<sup>1097</sup> *Ibid*

<sup>1098</sup> En el orden ético-religioso conservan su validez las reflexiones que José Luis ARANGUREN expresara en “El moralismo de la democracia revolucionaria”, correspondiente al capítulo X de su libro *Moral y Sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Editorial Cuadernos para el Diálogo-EDICUSA, 1970 (1966), p. 149-162.

liberal. Ese profunda transformación en la sociedad española se acompañó de un número nada desdeñable de conflictos que dieron origen y se canalizaron a través de nuevas plataformas organizativas. Las nuevas clases medias se dotaron de nuevos recursos institucionales a fin de derrotar a “las asociaciones teocráticas y nobiliarias”. Para derrotarlas “agregaron además, como medio de lucha, la sociedad secreta que, con el nombre de francmasonería, contribuyó eficazmente al sostenimiento de la lucha y al triunfo de las clases que la componían sobre el despotismo y la teocracia”.<sup>1099</sup> Poca originalidad apreciaban los republicanos federales en este sentido, puesto que la nobleza y el clero habían hecho lo mismo en las “revoluciones anteriores”. Las antiguas elites también se habían dotado de las soluciones organizativas que mejor plasmaban su identidad y mayor servicio prestaban a sus intereses: “No otra cosa significaron las comunidades religiosas y las religioso-militares, llamadas órdenes de caballería, y demás asociaciones teocráticas y nobiliarias”.<sup>1100</sup> Unas asociaciones, conviene recordar, que fueron inmediatamente abolidas por la Junta Superior de Gobierno de Madrid al poco tiempo de triunfar la Revolución.<sup>1101</sup>

Los federales defendían que el papel revolucionario jugado por las clases medias en el pasado correspondía ahora al “cuarto estado”, el formado por las emergentes clases trabajadoras que comenzaban a “tomar parte activa en la vida política”. Con todo, la principal amenaza a la que se enfrentaban seguía siendo la de sus antiguos enemigos, “las clases conservadoras”. Se cernía sobre las clases medias el riesgo de una “reacción política y teocrática” que amenazaba con borrar del mapa “las grandes reformas realizadas después de medio siglo”. Por este motivo, se veían ahora en la situación de tener que “llamar en su auxilio a las clases trabajadoras para poder asegurar las conquistas de la revolución, a trueque de darles amplia participación en la gestión de los negocios políticos”. Los republicanos consideraban que esta era una estrategia legítima para sortear los peligros que afrontaba la sociedad postrevolucionaria. En tiempos de la Primera Internacional, de la expansión del obrerismo revolucionario y de la crítica tajante al sistema capitalista, estos republicanos apelaban a la concordia entre las dos clases emergentes: “la consolidación de la libertad en nuestra patria depende hoy de la buena armonía, de la conciliación de los intereses de las clases medias y de

---

<sup>1099</sup> *La Igualdad*, 10-VII-1872.

<sup>1100</sup> *Ibid.*

<sup>1101</sup> El 13 de octubre de 1868 quedaron extintas todas las órdenes religiosas y el 2 de noviembre los tribunales de las Órdenes Militares. Véase F. MARTÍ GILABERT, *La cuestión religiosa*, p. 33-41.



las clases trabajadoras”.<sup>1102</sup> Una solución, por otra parte, muy cara a la ideología armmonicista de los círculos krausistas que se integraban en el republicanismo federal.

Esa concertación de intereses también afectaba a la cuestión religiosa en el ideario del partido republicano federal. En el mes de agosto de 1872 su órgano madrileño se decantaba claramente por la separación del Estado de la Iglesia. En una comunicación dirigida a los pueblos vascos, donde además de una muestra de solidaridad con los mismos en su defensa del foralismo, que se pretende extensible al resto de pueblos de España, los republicanos incluyen una declaración de respeto al catolicismo. Los federales afirmaban que “si individualidades del partido han manifestado en público tales o cuáles ideas sobre la religión, el partido nunca ha tomado acuerdo contra ella, ni puede tomarlo, porque contradiría nuestros dogmas políticos”<sup>1103</sup>. La postura oficial del partido era de aceptación íntegra de la tolerancia de cultos, incluido el católico. Pero a continuación se lanzaba una pregunta que dejaba bien claras las intenciones separatistas republicanas:

“¿Cómo puede defenderse esa miserable y humillante protección que los gobiernos actuales dispensan a los ministros del altar, obligando a servir al Estado como dependientes de la potestad civil, por la Iglesia libre e independiente que nosotros aclamamos?”<sup>1104</sup>

En esta carta a los vascos los republicanos, además de subrayar su respeto a sus libertades tradicionales consagradas en los fueros, anunciaban el pleno respeto a sus creencias religiosas, animándoles a apoyar en las urnas la república federal y abandonar el carlismo, con la promesa de que: “La libertad, dentro de la República que defendemos, nunca podrá lastimar ninguna religión”<sup>1105</sup>. Recordando ese compromiso federal de no caer en la persecución religiosa a continuación se analizará una segunda fuente de propuestas anticlerical y secularizadora.

También el diputado republicano Fernando Garrido desarrolló una interesante teoría sobre el carácter de las relaciones entre la fe religiosa y el avance y consolidación del liberalismo en España, en un libro que publicó apenas terminó el “Sexenio Democrático”. En su opinión el ansia de emancipación del clericalismo se había reflejado en el carácter de las sucesivas conmociones políticas que habían jalonado el siglo XIX. Tanto era así que afirmaba que en España “cada revolución fue más anticatólica que las

---

<sup>1102</sup> Ibid.

<sup>1103</sup> “A los pueblos vascos”, *La Igualdad*, 8-VIII-1872.

<sup>1104</sup> Ibidem.

<sup>1105</sup> Ibid.

anteriores” y por ello, “todas dieron a la Iglesia nuevos golpes y realizaron reformas radicales”. El fenómeno se explicaba por la inmutable alianza de la Iglesia y de los católicos militantes con la reacción. El período en el que dicha unión de fuerzas se había hecho más evidente correspondía con los últimos gabinetes de Narváez: “lo que mas las provocó fue la persistencia de los gobiernos moderados en identificarse con el ultramontanismo, y sus monjas milagreras”<sup>1106</sup>, en clara alusión a Sor Patrocinio.

Garrido, no obstante, identificaba en la “Gloriosa” una serie de elementos novedosos que habían estado ausentes en las anteriores revoluciones. En primer lugar, el carácter verdaderamente popular de la misma. Un segundo elemento inédito había sido el amplio consenso que respaldaba la introducción de la libertad de cultos:

“Porque el pueblo, por primera vez, y espontáneamente, proclamó y puso en práctica la libertad de cultos, después de tres siglos y medio de unidad católica, por él sostenido cual patriótico sentimiento. Aquel ataque contra el predominio exclusivo del catolicismo no venía de los poderes públicos, no lo imponía la ley a una nación fanática, sino que brotaba de las masas, de las entrañas de la sociedad, de aquellas masas para las que en otros tiempo la calificación hereje era sinónimo de malvado y sin entrañas”<sup>1107</sup>

Compartiendo las ideas de otros federales, como Calavia, este párrafo ilustra claramente que la duradera adhesión al confesionalismo intolerante empezaba a desgastarse por motivos políticos. El católico pueblo español había atemperado su apego a la fe católica por las tendencias políticas de una Iglesia comprometida con las fuerzas reaccionarias. La supuesta sed de progreso, proclamada por las elites culturales en periódicos, pasquines, folletos y libros, había impulsado al pueblo a cobrar protagonismo en una acción política que adquirió una clara vertiente religiosa. El fin del confesionalismo, por tanto, se había convertido en la década de 1860 en un eje central de la renovación política democrática:

Las manifestaciones de la opinión pública fueron generales en 1868 respecto a la cuestión religiosa. Libertad de cultos, dijeron las juntas en sus manifestaciones. Registro y matrimonio civil, repitieron los ayuntamientos populares, poniéndoles en práctica en muchos pueblos, sin esperar a que los poderes públicos los decretaran. (..)

Los hechos consumados por la espontánea y libérrima voluntad del pueblo se impusieron a los legisladores reaccionarios, pues si redujeron a tolerancia la libertad, no por eso, en virtud de aquella, deja de ser para los españoles un derecho el profesar y practicar, al amparo de la ley, el culto de otras religiones.”<sup>1108</sup>

En estos acontecimientos radicaba la grandeza del cambio en España y su carácter único y ejemplar. Si en Francia, Inglaterra, los Estados Unidos o Bélgica, la asunción de la libertad de cultos había sido el “resultado de la lucha de creencias opuestas; y el mayor o menos grado de libertad para cada culto, no fue más que el

---

<sup>1106</sup> Fernando GARRIDO, *La Restauración teocrática. Progresos y decadencia del catolicismo en España, desde fines del siglo XV hasta nuestros días*. Barcelona, Imprenta de Salvador Manero, 1879, p. 203-204.

<sup>1107</sup> *Ibid.*

<sup>1108</sup> *Ibid* 206.

equilibrio de fuerzas que no podían recíprocamente destruirse, y no el reconocimiento del derecho individual”. En España, sin embargo, “se llegó a romper la cadena de la unidad católica, ni por la lucha de un fanatismo contra otro, ni por el equilibrio de fuerzas de diferente creencias, tolerantes por su debilidad, sino por el predominio de la razón sobre el fanatismo, que hizo prevalecer la noción del derecho humano contra la fé ciega”.<sup>1109</sup>

La ausencia de minorías religiosas que presionaran por el reconocimiento estatal, no obstante, provocaría la debilidad y transitoriedad del recién estrenado derecho. Es decir, la escasa demanda social de libertad religiosa hizo de su adopción y puesta en práctica un experimento ideológico de altos costes políticos y de carácter transitorio. Los españoles, por tanto, comenzaron a disfrutar de una libertad que consideraban esencial no tanto para poder ejercer legal y libremente cultos alternativos al católico, que apenas conocían, sino como corolario de un proceso de maduración política que les abocaba a la asunción de este principio esencial del liberalismo. Como el propio Garrido señalaba, se trataba más bien de un requisito indispensable para que España entrara “en el concierto de la civilización moderna”.<sup>1110</sup>

A ese compromiso con la “idea nueva”<sup>1111</sup> se sumaba un hecho sociológico de primera magnitud: la indiferencia religiosa. Según Garrido, “Trescientos años de intolerancia han hecho de la indiferencia religiosa sea el carácter distintivo de la sociedad española de nuestros días”.<sup>1112</sup> De su existencia y extensión habían derivado las principales medidas adoptadas por los gobiernos revolucionarios:

“La libertad de cultos, el registro y el matrimonio civil, como antes de la supresión de los conventos de frailes, la reducción de las monjas y la prohibición de entrar en el claustro y de las otras reformas de nuestro siglo, vinieron de abajo, del pueblo; fueron consecuencia de la indiferencia religiosa”<sup>1113</sup>

A su vez la defección popular del culto católico ayudaba a entender mejor la situación político-religiosa del país. Es decir, no fue tanto la sacralización de lo político por parte del clero sino su incapacidad para cubrir las necesidades espirituales de los españoles lo que extendió el rechazo a la intolerancia religiosa.<sup>1114</sup>

---

<sup>1109</sup> Ibidem, 208-209.

<sup>1110</sup> Ibid., p.212.

<sup>1111</sup> Thomas L. GLICK, “La ‘Idea Nueva’. Ciencia, política y republicanism”, en Biruté CIPLIAUSKAITÉ y Christopher MAURER (coords.) *La voluntad del Humanismo. Homenaje a Juan Marichal*. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 57-70. Este texto subraya la importancia del hermano mayor de los Súnier y Capdevilla, Fernando como el menor, con los sectores ateos republicanos, minoritarios pero activos fuera y dentro de las Cortes, como hubo ocasión de ver en la sesión de las blasfemias de 26 de abril de 1869. Véase también Guillermo SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Guerra a Dios, a la tisis y a los reyes. Francisco Suñer Capdevilla, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1987.

<sup>1112</sup> Ibid, p. 212. Garrido estas palabras de Antonio Cánovas del Castillo, quien las pronunció en su defensa parlamentaria del artículo 11 de la Constitución de 1876.

<sup>1113</sup> Ibid.

<sup>1114</sup> Una idea que ha explorado también William J. CALLAHAN en su texto “An organizational and pastoral

La relación que establece Garrido entre libertad e indiferencia resultaba en este punto bastante sesgada. Entre otros motivos, porque su análisis oculta paradojas cruciales para entender “el caso de conciencia español”. Que la libertad favoreciera la salud espiritual de la población no le hacía cuestionarse, por ejemplo, que en España el sistema de intolerancia religiosa lo habían consolidado los mismos liberales.<sup>1115</sup> El olvido no era tal, sino que constituía una afirmación implícita de pertenencia al bando anticlerical que desde el Gobierno o en la calle había combatido un problema que poco tenía de religioso. La naturaleza de este olvido se desvela asimismo en la omisión del hecho que los carlistas no eran absoluto indiferentes y de que una parte significativa del clero católico había militado en sus filas, comulgado con sus ideas o se había negado a combatirlos o descalificarlos. La proliferación durante décadas de artículos, decretos, órdenes y leyes cuyo objetivo era combatirla, como se ha visto en capítulos anteriores, es muestra palmaria de la importancia que le concedieron las autoridades liberales.

El compromiso con la Santa Sede y el tradicional regalismo provocaban una constante politización de las relaciones entre política y religión. En ese sentido la solución podía haberse encontrado por la plena adopción del sistema anglicano, tal y como autores como José M. Blanco White venían sugiriendo desde principios de siglo. Muchos heterodoxos españoles habían respirado aires londinenses y quisieron ver en la paulatina tolerancia anglicana un sistema modélico para la España católica, europea y americana. La puesta en práctica de sucesivas reformas de inclusión permitieron a los católicos volver a las islas que habían dejado siglos atrás: “¿Con que la intolerancia religiosa conduce al indiferentismo? ¿Luego la unidad católica produce efectos contrarios a los que sus sostenedores se proponen? ¿Luego la libertad religiosa aviva las creencias que el monopolio católico amortigua?”<sup>1116</sup>

En sintonía con esa visión del problema, la religión y la Iglesia se beneficiarían mucho más de los “estímulos de la concurrencia procurara ganar el terreno que perdió en la conciencias”<sup>1117</sup> mientras gozó de protección por parte de las instituciones públicas. Pero a la hora de legislar, en España los principios rectores cambiarían tras el golpe de Pavía y la constitución de 1876, como es bien sabido. La libre competencia como motor de la regeneración espiritual del país fue una idea que se abandonaría pronto. La semilla revolucionaria, no obstante, no se agostó completamente y al menos se daría un mínimo

---

failure. Urbanization, industrialization and religion in Spain, 1850-1930” en H. McLeod (ed.) *European religion in the age of the great cities, 1830-1930*, Routledge, Londres-Nueva York, 1995, p. 43-60.

<sup>1115</sup> Una visión complementaria a esta en Manuel SUÁREZ CORTINA, “Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal”. Manuscrito mecanografiado original proporcionado por el autor y al que estoy profundamente agradecido.

<sup>1116</sup> F. GARRIDO *La Restauración teocrática*, p. 212-213.

<sup>1117</sup> Ibid.

campo a la competición en forma de libertad privada de cultos. Dicho de otra manera, también bajo la Restauración se llegaría a un compromiso con el *Zeitgeist* del liberalismo maduro del último tercio del siglo XIX, aunque no se llegara a decretar una total libertad religiosa.

Garrido consideraba errónea la unidad católica forzosa también desde el punto de vista de la administración de recursos. Para ello entraba a valorar los costes reales que la protección de la Iglesia generaba al Erario público. Con el objetivo de ilustrar el precio que pagaban los contribuyentes españoles por el mantenimiento del monopolio católico ofrecía cifras aproximadas del gasto de culto y clero. La partida alcanzaba en 1876 “unos 59 millones de pesetas”. Para ilustrar las dimensiones del problema recurría a la comparación de esa cantidad con los países del entorno. En primer lugar, con Francia, “cuya población excede al doble de la de España, y con triple riqueza, da al clero 55 millones, sin que este ni el Papa lo encuentren mal pagado, al menos públicamente”.<sup>1118</sup> El resultado de la generosidad de los gobiernos españoles no era otra “cada español pague para el clero más del doble que el francés, y más del triple con relación a su riqueza”<sup>1119</sup>.

Lo más sangrante de la cuestión es que estas altas sumas no se invertían adecuadamente. Por un lado, en España el número de parroquias era completamente desproporcionado al número de habitantes. Por otra, como Garrido observaba acertadamente, la distribución de recursos que hacía el clero no evitaba que siguieran existiendo grandes desequilibrios entre la dotación recibida por las diferentes diócesis. Este problema se había intentando atajar dos décadas antes, en 1851, cuando:

“Reconociendo la Curia romana la necesidad de reorganizar las parroquias, lo consignó en el Concordato. El aumento de la población procede de la circunferencia al centro; y resulta, que siendo el término medio de habitantes por parroquia de 400, provincias hay en el interior, como las de Álava y Burgos, en las que no llega a ser de 100 por cada una, en tanto que en la de Cádiz, por ejemplo, pasa de 1,500”<sup>1120</sup>

El hecho de que se gastara mucho y mal quedaba más claro aún si se tomaba en consideración el reparto de esas parroquias no sólo por provincias, sino también por el número de habitantes: “Para 17 millones de habitantes, a la mayor parte de los cuales es indiferente la religión, hay más de 19.500 parroquias, y en Italia para 27 millones, les basta y aun sobran, con 12.000”. Aún así la densidad de la población clerical se había reducido drásticamente al compararla con la existente a principios de siglo. Además la pésima distribución de efectivos clericales seguía contribuyendo a perpetuar la escasez

---

<sup>1118</sup> Ibid, p. 219.

<sup>1119</sup> Ibid.

<sup>1120</sup> Ibid.

de instrucción y asistencia religiosa que recibía gran parte de la población. Algo que la multiplicación del número de parroquias por sí mismo no acertaba a resolver.

Los altos costes generados por el mantenimiento de culto y el clero católicos eran demasiado elevados para unas arcas públicas exhaustas. Garrido repasaba la alarmante situación del fisco y preguntaba a los que se oponían al fin del subsidio al culto y al clero:

“¿Puede dar España 50 millones de pesetas al clero, cuando hace bancarrota por no tener con qué pagar a sus acreedores, cuando apenas puede mantener a los maestros de escuela, cuando reduce en un quinto los haberes de los servidores del Estado, cuando suspende el trabajo en los arsenales, y no puede renovar el viejo material de la Marina de guerra?”<sup>1121</sup>

La respuesta era negativa y la causa clara: demasiado dinero y muy mal invertido. Por otra parte el republicano rebatía los argumentos de los que, como los neocatólicos, consideraban que esos 50 millones anuales eran una mera “indemnización” a la Iglesia en España por los perjuicios ocasionados por las sucesivas desamortizaciones. En su opinión, la teología católica no reconocía el derecho de propiedad sobre los bienes desamortizados al clero. Por este motivo, los ministros de la Iglesia se limitaban a administrarlos sin que les correspondiera, por tanto, derecho alguno a indemnización:

“Católicamente definidos los bienes de la Iglesia no podían ser del clero, porque este no era la Iglesia, no era más que depositario y usufructuario con determinadas cortapisas, empezando por las de la comunidad de los fieles. Estos, por medio de sus representantes en Cortes, acordaron que el clero dejara de usufructuar los bienes de la Iglesia, porque esta, o sea la generalidad de los feligreses de sus parroquias, prefirieron darles otro uso, sin que el clero tuviera derecho a llamarse despojado. ¿Cómo podrían despojarlo de lo que no era suyo, de lo que pertenecía a los fieles, conjunto forma la Iglesia en España?”<sup>1122</sup>

Dicho argumento fue utilizado en los debates en las Cortes combiando con condenas a los privilegios que disfrutaba la Iglesia al amparo de la protección estatal. Además de la propiedad, también el derecho de asociación provocó amargos debates durante el Sexenio. Al anuncio de la disolución de la Compañía de Jesús, de San Vicente de Paul, y de todos los conventos y monasterios en octubre de 1868<sup>1123</sup>, prosiguió una activa campaña clerical en la que se rechazaron dichas medidas mientras se defendía el derecho individual de los clérigos a asociarse libremente. A este respecto respondía Garrido con perplejas preguntas: “¿Un demócrata pretender quitar a los frailes y monjas la libertad de asociación? ¿Dónde está vuestra lógica? Dirán sarcásticamente.”<sup>1124</sup>

Fernando Garrido distinguía con precisión entre el tipo de asociaciones que emergían de la libre voluntad de los ciudadanos y las corporaciones de carácter religioso. La democracia instaurada en España reconocía a todos sus ciudadanos el derecho de

---

<sup>1121</sup> Ibid.

<sup>1122</sup> Ibid., p. 220.

<sup>1123</sup> Los decretos se publicaron en la *Gaceta de Madrid* en los días del 12, 13 y 19.

<sup>1124</sup> Ibid., p. 248

crear libremente asociaciones civiles siempre y cuando “no tuvieran por objeto la perpetración de actos inmorales, y que no sean contrarias a la seguridad del estado”.<sup>1125</sup> A los ojos de Garrido, los institutos y corporaciones religiosas no eran tanto el resultado de la libre voluntad de ciudadanos españoles “sino de las leyes pontificias reconocidas y prohibidas por el Estado”. Por tanto, la separación del Estado de la Iglesia, el fin del “Estado teocrático”, cancelaba la existencia de unas instituciones que eran integrantes de la Iglesia, entendida como un “Estado político” cuyos códigos “forman parte del derecho canónico”<sup>1126</sup>. Por lo tanto, los institutos religiosos no era el fruto de la libre voluntad de los asociados sino de las disposiciones de otro monarca ajenas a las del estado donde operaban. Es decir, constituían un estado dentro de otro estado, precisamente lo que pretendía evitarse con la separación. Fueron estos motivos, y no la represión del clero, lo que explica la abolición de las órdenes religiosas.<sup>1127</sup>

Con esta línea de argumentación Garrido enlazaba su discurso con las tendencias italianas y francesas que habían percibido el mismo problema y abogado por su resolución del mismo modo. Lo decía en términos bien evidentes: “su existencia legal implicaría el reconocimiento de un Estado dentro de otro, cosa incompatible con la independencia de las naciones”<sup>1128</sup>. Las justificaciones de este aserto se enraizaban estrictamente en la lógica jurisdiccionalista que inspiraba la idea de la necesidad de la separación de potestades e instituciones. En este caso, se utilizaba una argumentación clásicamente jurisdiccionalista: dado que los superiores de las órdenes religiosas contaban con una “jurisdicción criminal” sobre sus miembros que les privaba de derechos fundamentales de los que gozaban el resto de ciudadanos. La lista era larga:

“Actos reconocidos lícitos por la leyes civiles de todos los países, como el casarse, el no ayunar en determinados días, el salir a la calle, el consagrarse a tales o cuales trabajos, la manifestación de determinadas ideas, y otra porción de hechos y cosas no solo inocentes, sino útiles y hasta necesarias y dignas de alabanza”<sup>1129</sup>

La otra cara de la moneda era que a los frailes se les permitía hacer cosas vetadas para el común de los españoles, “como el mendigar, por ejemplo, que en España está prohibido a los ciudadanos, y que constituye para los frailes no solo un derecho sino una virtud”<sup>1130</sup>. Además de estas observaciones respecto al carácter de las órdenes religiosas, Garrido apuntaba razones políticas de otro orden que apuntalaban su posición.

---

<sup>1125</sup> Ibid., p. 249.

<sup>1126</sup> Ibid., p. 250.

<sup>1127</sup> La interpretación adoptada se distancia de autores que, como Carmen Serván, han aceptado la interpretación clerical y que también hablan de “represión”. Véase *Laboratorio constitucional en España*, p. 30-31.

<sup>1128</sup> Ibid. 251.

<sup>1129</sup> Ibid.

<sup>1130</sup> Ibid.

El republicano veía con preocupación la violación de los acuerdos alcanzados entre Roma y España un par de décadas antes. La proliferación del número de órdenes, y su no limitación a cuatro como estipulaba el Concordato de 1851, era un claro síntoma del escaso compromiso demostrado por el Papa. Esa situación se sumaba a los males denunciados por Garrido:

“Dijimos antes que el Concordato se cumplía en cuanto atañe a las obligaciones del gobierno español, pero que Roma no se daba prisa a cumplir la parte que le corresponde. Y en efecto: cuatro eran las órdenes religiosas que según el Concordato podía restablecerse; y ya tenemos misioneros, filipenses, capuchinos, jesuitas, franciscanos, recoletos, trapenses, dominicos y agustinos, y no sabemos cuántos más, sin contar los Escolapios y los Paules que ya existían. Al paso que van, pronto estarán restablecidas cuantas órdenes se suprimieron en 1835.”<sup>1131</sup>

Pero la soñada reedición de las leyes de abolición de las órdenes y de cualquier otra jurisdicción exenta se basaba ahora en la afirmación rotunda de la plena soberanía civil, asegurando que: “En ninguna nación independiente puede haber más jueces que los del Estado, ni más actos justiciables que los marcados en su código”. Esta era en su opinión el resultado lógico de la separación: “Desde que el Estado Iglesia romana se separa del Estado Nación, las atribuciones jurídicas que aquel ejercía en el seno de éste, cesan de pleno derecho”<sup>1132</sup>.

Todo lo expuesto le hacía alcanzar una polémica y controvertida conclusión: “Los actos de autoridad de la jerarquía eclesiástica se convierten en delitos comunes, resultando de esto la disolución de las corporaciones teocráticas”. Para ilustrarla aportaba evidencias claras del grado en que las disposiciones eclesiales podían llegar a estar en contra del contenido y el espíritu de las leyes nacionales:

“El superior de un convento que encierra a una persona comete un delito de secuestro, previsto en el Código Penal; y las reglas de la orden, que lo autorizan en el nombre del Papa, y hasta el consentimiento de la persona secuestrada, que reconoce su autoridad, no bastan a excusarlo, porque es nulo todo contrato cuya realización implica la perpetración de actos ilícitos o criminales, como la mutilación o venderse como esclavo, estando abolida la esclavitud, y otros que podríamos citar”<sup>1133</sup>

Dicho lo cual, Garrido afirmaba haber demostrado claramente los motivos por los que las órdenes debían ser abolidas y los sustentaba en dos: por ser ajenas al derecho patrio y, por otra parte, “por ser miembros de un estado implantados en otros, y que son de hecho y de derecho peligrosas e incompatibles con la independencia de las naciones”<sup>1134</sup>.

---

<sup>1131</sup> Ibid., p. 217-218.

<sup>1132</sup> Ibid., p. 251

<sup>1133</sup> Ibid.

<sup>1134</sup> Ibid.



Pero las disquisiciones de Garrido superaban el jurisdiccionalismo clásico y se adentraban en el resbaladizo terreno de la conveniencia social del apego a ciertas tradiciones eclesiásticas. Por ejemplo, criticaba muy duramente la conservación del celibato. Se trataba de una cuestión práctica que reforzaba su oposición a las órdenes: “Todo lo que impide el aumento de la población es contrario a su prosperidad y engrandecimiento, y el Estado no debe estimular el celibato, protegiendo y sustentando las corporaciones que lo practican.”<sup>1135</sup> Aquí Garrido una vez más adopta una estrategia historicista y retoma la idea liberal de que el clero había decaído desde sus sanos orígenes debido a su implicación en política, asegurando que

“Durante siglos los sacerdotes católicos se casaron y entonces se propagó y extendió el cristianismo por todo el mundo, lo que prueba que el celibato, introducido más tarde como regla del sacerdocio, fue obra de intereses ajenos a la pureza de la religión”. Sin embargo, con el celibato se corrompió y decayó, siendo muchas las naciones y los sacerdotes que se separaron de la Iglesia romana, por creer el celibato perjudicial a la religión y a la pureza de las costumbres”<sup>1136</sup>

Por tanto, la privación de los sacerdotes del derecho a contraer matrimonio provocó la degeneración moral de los mismos y el recurso a establecer relaciones ilícitas con feligresas consentidoras. Este fenómeno empujó a las autoridades civiles a tomar cartas en el asunto y a legislar para salvaguardar la fibra moral de sus comunidades. Esto sucedió, según Garrido, en una Castilla medieval donde:

“Podríamos citar muchos textos, pero no contentaremos con la ordenanza de don Pedro I de Castilla, que prohibía a los curas tener más de una barragana, y que determinaba el traje que estas debían llevar, para que no se confundieran con las mujeres honradas”<sup>1137</sup>

Así pues, la historia aquí no se evoca para legitimar propuestas legales revolucionarias sino que se usa para alertar sobre los potenciales costes reales de su aplicación. Los republicanos, en este sentido, no fueron los únicos que recurrieron al uso de la historia a la hora de defender sus posiciones tolerantistas sino que lo mismo harían otras corrientes del liberalismo avanzado español como el progresismo. Pero antes de pasar a los progresistas, convendría cerrar estas reflexiones sobre el pensamiento republicano en la materia que nos ocupa, con algunas notas sobre la visión que aportaba Emilio Castelar, líder indiscutible de este grupo parlamentario y futuro presidente de la República. Castelar subrayó en el debate del 7 de abril de 1869 el divorcio insistente entre la Iglesia y la modernidad. La jerarquía católica había sido la principal enemiga de toda

---

<sup>1135</sup> Ibid, p.252.

<sup>1136</sup> Ibid.

<sup>1137</sup> Ibid, p. 254. Desde la antropología se han hecho lecturas alternativas que insisten en dar un peso específico al celibato como causa fundamental del anticlericalismo a la separación ritual, sexual y moral de los espacios públicos y privados del clero, y a su libre acceso a la compañía femenina, Manuel DELGADO *Las palabras de otro hombre: Anticlericalismo y misoginia*, Mario Muchnik, Barcelona, 1993.

innovación científica, cultural y política durante los últimos siglos. Así pues se habían operado muchos cambios que la Iglesia se negaba a aceptar y contra los que combatía:

“No hay un principio, absolutamente ninguno, que constituya la ciencia, aunque sea la base del derecho moderno, que no haya sido maldecido por la Iglesia católica ; la Iglesia católica maldijo la reforma, y sin embargo, la reforma es hoy la base del derecho político en casi toda el mundo ; la Iglesia maldijo también el sistema político de Inglaterra, y sin embargo, este sistema es la gran escuela, la gran enseñanza en que todos los hombres eminentes de Europa aprenden hoy los rudimentos y las prácticas constitucionales ; la Iglesia maldijo la ciencia, toda la ciencia filosófica, y sin embargo, esta ciencia filosófica, que es método de Descartes, que son los tratados de Kant, la gran síntesis de Negel y las armonías de Krausse, es la ciencia que consultamos, y que leemos hoy más que la Biblia y que el Evangelio”<sup>1138</sup>

Castelar sostenía que el medio idóneo para liberar las conciencias y desterrar definitivamente las herencias de un pasado oscurantista pasaba por la adopción de dos medidas: la separación del Estado de la Iglesia y la reforma de la educación.<sup>1139</sup> Respecto a la primera, Castelar pensaba que las Cortes se debían limitar a seguir el ejemplo dado por las juntas revolucionarias en la materia y seguir su estela separatista. Ya que con la Revolución de setiembre:

“El contubernio, el matrimonio, la unión de la Iglesia con el Estado, había concluido, puesto que muchos ayuntamientos practicaban el matrimonio civil, y vosotros habéis vuelto á casar al Estado con la Iglesia por medio de ese anillo de oro que se llama la base religiosa”<sup>1140</sup>

En cuanto a la reforma educativa, Castelar entendía que la escuela laica era la consecuencia natural del artículo constitucional de 1869 que declaraba la tolerancia de cultos. En este sentido, como en otros, quizás fue el diputado gaditano el que de forma más clara condenara la sacralización de la política propugnada por el legitimismo clerical. Así, tras la preceptiva declaración programática en la sesión de 10 de abril, pasa a describir su postura de forma muy gráfica:

“Yo, señores(-...), que tengo la religión del respeto al pensamiento, yo que la he profesado siempre, creo que esta religión del respeto al pensamiento libre no puede ser verdadera si no es moral, y no puede ser moral si no es desinteresada; y lo que más abomino en la escuela neo-católica, y hasta de la escuela doctrinaria de la que el Sr. Moreno Nieto procede, es que haga del altar una barricada, del santuario una fortaleza, del catolicismo una bandera, del clero un ejército y de la Iglesia una fragua donde se forjan todas las cadenas”.<sup>1141</sup>

El modo más efectivo para contrarrestar los efectos nocivos de dicho proceso de transferencia de sacralidad debía de ser la educación de la ciudadanía en los valores de una “moral natural” común a todos sus miembros y distanciada de la religión heredada.

<sup>1138</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 7-IV-1869, f. 889.

<sup>1139</sup> Compartía esa visión con los círculos krausistas que coparon los ministerios de educación durante el Sexenio. Véase la obra clásica de Juan José GIL CREMADES, *Krausistas y Liberales*, Hora H, Ediciones y Seminarios, Madrid, 1975, pp. 91-97.

<sup>1140</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 7-IV-1869, p. 890.

<sup>1141</sup> *Antología de las Cortes Constituyentes de 1869 y 1870 (Obra en 3 volúmenes) Compilada por Don Fernando de Cuéllar y con introducción de Julio Burell*. Tomo I. Madrid, Talleres de La Mañana, 1913, p. 7080.

Castelar lo ponía en los siguientes términos: “Lo que quiero es que en la escuela primaria se enseñe la moral, independiente de todo culto; aquella que a todos los hombres se impone por el mandato imperativo de la conciencia”<sup>1142</sup>. Ese “imperativo de la conciencia”, de origen kantiano y resonancias hegelianas, no sólo debía verse libre del peso de la fe religioso sino que debía verse liberado también de “todo clima y de toda circunstancia social”<sup>1143</sup>.

A continuación, Emilio Castelar procedía a la presentación del contenido y de la justificación de su *Programa de Moral para la Segunda Enseñanza*. Sus rasgos fundamentales reflejaban su ambición primigenia. Para Castelar la libertad religiosa debía ser algo más que un principio constitucional sino “una verdad política y social en la práctica”.<sup>1144</sup> El hecho de que el Estado se hubiera comprometido a conservar el Presupuesto del culto y clero católicos, por otra parte, no implicaba que debiera someterse a las directivas doctrinales de Roma en educación. Al contrario, las Cortes Constituyentes habían decidido poner fin al monopolio eclesiástico de la enseñanza y contravenir, por tanto, el contenido del Concordato de 1851. Castelar lo planteaba de forma explícita en su encendido debate con Moreno Nieto:

“Pero el compromiso de mantener el culto y la religión de los católicos, ¿implica el compromiso de que el Estado enseñe en sus escuelas, en sus universidades, la religión católica? Pues qué, ¿no se rompe la tutela religiosa en el momento en que se proclama la libertad de imprenta? ¿No se acuerda el Sr. Moreno Nieto que antes el dogma estaba siempre sostenido y apoyado por la censura eclesiástica, y que desde el momento en que en nuestra Constitución se ha promulgado, ya no hay censura eclesiástica?”<sup>1145</sup>

La desaparición de la censura eclesiástica se presentaba, en suma, como el corolario de una evolución secularizadora reflejada en las leyes: “Pues ahí ha muerto la escuela religiosa, y ahí ha empezado la escuela laica.”

Dicha lectura del texto constitucional se basaba también en una interpretación determinada del contenido del artículo 27 de la nueva Carta Magna. En él se declaraba la libertad de enseñanza, para cuya justa aplicación resultaba ineludible la secularización de la misma y la eliminación de los filtros administrativos y las atribuciones conferidas al clero en la selección de los profesores:

“Pues desde el momento en que se prescribió la libertad de enseñanza, no se le exige al maestro título ninguno de religión, y por consecuencia no puede encargársele que enseñe con los labios un dogma que acaso no tiene en su conciencia. Además el art. 27 de la Constitución deja a todos los hombres, de todas las religiones, de todas las sectas la facultad de ser maestros del Estado; y

---

<sup>1142</sup> Ibidem.

<sup>1143</sup> Ibid., p. 7081.

<sup>1144</sup> Ibid.

<sup>1145</sup> Ibid., p. 8072.

no podrían ser maestros del Estado los que disienten del catolicismo si por fuerza se les obligara a enseñar la religión católica<sup>1146</sup>

Castelar, a diferencia de otros demócratas, progresistas y republicanos, se mostraba así de seguro de que el gobierno revolucionario había asestado el golpe definitivo al control de las conciencias del que venía disfrutando la Iglesia desde hacía siglos. La realidad resultó ser distinta, dada la falta de recursos financieros, administrativos y de personal de las corporaciones locales para abrir escuelas públicas el suficiente número de escuelas para reemplazar a las eclesiásticas, entre otros motivos. Las escuelas parroquiales siguieron desempeñando la honrosa tarea de educar a los sectores populares, especialmente en las áreas rurales, y para ello los grupos laicos católicos se apresuraron, como se verá en el capítulo siguiente, a crear una red de escuelas y universidades en las que se pudiera transmitir una educación perfectamente ajustada al dogma. Con todo, esta confianza en las capacidades emancipatorias de la educación era compartida sólo hasta cierto punto por otros sectores secularizadores, que seguían encontrando la razón de ser de su lucha contra el clericalismo en el exceso de poder de los ministros de la Iglesia y en la estratégica utilización de la religión heredada que operaban los sectores neocatólicos.

## 6. 2. Católicos liberales y tolerantes

En el capítulo anterior se han analizado de los principales perfiles del movimiento europeo del catolicismo liberal y de su carácter anticlerical en España, entendiendo por anticlerical, conviene recordarlo, cualquier posicionamiento ideológico contrario a la manipulación política de los creyentes a cargo del clero. Pues bien, el estallido de la *septembrina* también dio la posibilidad a los más preclaros exponentes del catolicismo liberal hispano de retomar sus actividades propagandísticas. Estas tendrían exponentes laicos y eclesiásticos.

El presbítero gaditano Antonio Aguayo dirigió una nueva carta a los presbíteros españoles al mes de que triunfara la revolución.<sup>1147</sup> En esta ocasión el panfleto es un ensayo político de inspiración republicana y, en cuanto a relaciones Estado-Iglesia, de inspiración separatista y no exclusivamente rosminiana. Tras repasar la historia patria, Aguayo también llegaba a la conclusión de que España se había convertido en los últimos años en un “lúgubre alcázar del neocatolicismo” y en una “mancha negra en el mapa de la

---

<sup>1146</sup> Ibidem.

<sup>1147</sup> Sobre los efectos de su primera Carta puede leerse el artículo de Juan B. VILAR “Un conato de cisma en la fase final isabelina: el sacerdote Antonio Aguayo y su *Carta a los presbíteros españoles*”, *Hispania Sacra, Revista de Historia Eclesiástica*, Vol. XLII, Madrid, CSIC, 1990, p. 148-186.

culta Europa". Un estado deplorable cuya razón primera era el dominio del partido neocatólico que, en su opinión, manejaba "a su arbitrio las fuerzas nacionales, la moral y la material"<sup>1148</sup>. De dicho poder podía dar cuenta en primera persona porque desde que publicara las cartas que se comentaron en el capítulo anterior, Aguayo no había tenido un minuto de descanso. Con él se habían cebado los defensores del catolicismo autoritario y le habían hecho pagar muy caras las imputaciones que había vertido en aquellos textos. Para su sorpresa, la propia Iglesia, aquella por cuya liberación había hecho votos el partido neocatólico, no sólo le había denegado cualquier tipo de ayuda en su momento de mayor necesidad sino que había contribuido, y mucho, a su malestar. El presbítero lo narra en unos términos que bien podrían haber compartido los anticlericales más viscerales:

"¡Y me he visto herido en mi carrera, en mi familia, en mis afecciones, en mi corazón, en mi honra, en mi alma! Y perseguido por los neocatólicos he llamado a la Iglesia, refugio de pecadores, y la Iglesia me ha cerrado sus puertas; y calumniado por los neocatólicos he llegado a la imprenta, maestra de la civilización, y la Iglesia ha quemado mis libros; y abrumado de injurias he acudido al templo, asilo de los tristes, y la sagrada cátedra me ha lanzado maldiciones; y desnudo, sediento y enfermo, me he acercado a la Iglesia, madre de misericordia, y la Iglesia me ha insultado y golpeado; y fugitivo, errante y lleno de dolores, he llegado a la Iglesia, depósito de caridad, y la Iglesia me ha maltratado cruel e inhumanamente; pero... no, no es esto, digo mal: yo he buscado con sencillez de espíritu por todas partes la Iglesia cristiana, y aunque en todas partes la concibo, solo he hallado un monte calvario, un vasto lugar de suplicio, una pavorosa inquisición"<sup>1149</sup>

Tal era la influencia del neocatolicismo que había conseguido poner a su servicio a la propia institución eclesial y desalojar o marginar completamente a los clérigos que, como Aguayo, no compartían sus intenciones o que las habían combatido. Por este motivo Aguayo seguía considerándolo el enemigo número uno de la fe religiosa y del progreso nacionales. Estableciendo una relación de filiación directa entre los neos y el carlismo asegura que la derrota de la primera guerra carlista no había sido suficiente para hacerlos desaparecer. Antes al contrario:

"Vencido este partido después de una guerra civil, sangrienta, tras fratricida lucha que duró siete años sin tregua ni cuartel, se vio vencedor, apenas desapareció el humo de la pólvora, por la fuerza de su organización y de su astucia; y ha sido reconocido, por los mismos hombres que componen la actual dictadura, y que a pesar de todo le sirven humildemente, como el gran obstáculo tradicional interpuesto siempre entre el partido liberal y el poder, entre la nación y la civilización moderna."<sup>1150</sup>

<sup>1148</sup> Antonio AGUAYO, *Otra carta a los presbíteros españoles*, Madrid, Imprenta de J.E. MORETE, 1868, p. 23.

<sup>1149</sup> Ibid, p. 4.

<sup>1150</sup> Ibid, p. 23.

El medio más eficaz de los desplegados por esta facción para acrecentar su ascendiente sobre la masa social hispana había sido siempre la misma: la “sacralización de la política”. Dicha estrategia, utilizada en diferentes momentos del pasado hispano, había conseguido sublimar cualquiera de las empresas políticas en las que se había visto inmersa contando en muchas ocasiones con la bendición pontificia. De estas iniciativas daba socarrona cuenta el airado presbítero enumerando alguna de ellas:

“Ellos llamaron SANTA CRUZADA a una expedición inútil, fanática y peligrosa; SANTA LIGA a una conjuración inicua contra los pueblos; SANTA ALIANZA a una conspiración contra la libertad; SANTO OFICIO al más odioso de los tribunales; SANTA INQUISICIÓN a la institución maldita que ha manchado la blanca veste de la Iglesia con una mancha de sangre que no se borrará nunca”<sup>1151</sup>

Pero, ¿qué efectos concretos había de tener esta sacralización de lo político a la que a menudo correspondía esa politización de lo sagrado? La respuesta la da el propio Aguayo en el párrafo siguiente pormenorizando los objetivos contrarrevolucionarios y antidemocráticos del movimiento ultramontano español. Además de la omnipotencia que atribuye el autor a los neocatólicos, sorprende la amplitud del radio que supuestamente abarcaban sus actividades:

“Ellos se juntan en conciliábulos para servir de arrimo a todas las tiranías; acuden a las universidades para apagar la luz de ciencia; ocupan la prensa para deshonorar a esa maestra de los pueblos; van a la tribuna para extraviar a la multitud; llenan los templos para fanatizar a los creyentes, y en todas partes, desde la cabaña al palacio, desde el confesionario a la plaza pública, conspiran infatigable y continuamente contra toda la doctrina de Jesucristo, contra todas las prácticas cristianas, contra todas las aspiraciones del siglo XIX, contra todas las manifestaciones del espíritu humano”<sup>1152</sup>

Así pues, como buen católico liberal, Aguayo llamaba a la lucha contra esos fanáticos anticristianos travestidos de celosos guardianes de la ortodoxia en nombre de los sanos principios de la política moderna y en defensa de los verdaderos valores cristianos, que en nada eran incompatibles. No obstante, el poder de los neos era aún enorme en España y, desde su perspectiva, ni siquiera la Gloriosa había supuesto su definitivo final.

De hecho a pesar de su carácter insurreccional, Aguayo estaba convencido de que el nuevo Gobierno también actuaba en connivencia con el neocatolicismo. Sin llegar a precisar en qué materias se daba ese entendimiento, el tono de las acusaciones empuja a pensar que se trataba de la tímida postura gubernamental en materia de religión, plasmada en la conservación del presupuesto de Culto y Clero:

“Llama poderosamente la atención el común acuerdo que reina ya entre este gobierno de origen revolucionario y el neocatolicismo centro de la reacción y causa de todas nuestras desventuras. Debían ser, según el sentido común, antitéticos, irreconciliables, diametralmente opuestos en aspiraciones, en medios y principalmente en el modo de apreciar los acontecimientos de la actualidad sin duda alguna extraordinarios, y sin

<sup>1151</sup> Ibid, p. 10. Mayúsculas en el original.

<sup>1152</sup> Ibidem.

embargo el gobierno, lo prueban sus mismos actos, se ha sometido, no de otra manera que los gobiernos anteriores, a ese neocatolicismo, constándole que es su implacable enemigo y que contra él conspira osadamente, procurando como infatigablemente procura y todo el mundo lo sabe, el entronizamiento absoluto de la tiranía”<sup>1153</sup>

La actitud del Gobierno respecto a la Iglesia no podía más que decepcionar a uno de los líderes del clero liberal. Sobre todo porque, pese a que las Cortes Constituyentes habían declarado constitucionalmente la obligación autoimpuesta de la nación de mantener al clero, la nueva administración no había mejorado en nada la situación material de los párrocos. Esta situación, denunciada también por el semanario católico liberal *La Armonía*<sup>1154</sup>, inspiraba parte de la crítica realizada por Aguayo ya que implicaba el distanciamiento de la sección del clero más proclive a llegar a compromisos con el Gobierno septembrino. Esta falta de visión política provocó la inacción que caracterizó la estrategia institucional respecto a la iglesia católica y que dio pie al distanciamiento del clero liberal y a la falta de consolidación del catolicismo liberal.<sup>1155</sup> De hecho, este puede ser uno de los principales motivos por los que el krausismo usurparía su puesto en la conformación de una intelectualidad religiosa y crítica con las prácticas eclesiásticas más condenables.

Aparte de luchar activamente por el establecimiento de las opciones políticas más regresivas y reaccionarias, el neocatolicismo propugnaba la instauración de la mayor de las tiranías: la del dinero. Así lo creía el autor de las *Cartas* cuando afirmaba rotundamente: “Poco le importan los grandes intereses del catolicismo: lo que desea y a sangre y fuego busca es el poder material, no para servir a la religión, sino para proporcionar dinero y siempre dinero (dura palabra) a fin de satisfacer los deseos de la molicie y el lujo”<sup>1156</sup>. Una acusación ésta que gana credibilidad si se tiene en cuenta la multiplicación de entidades de crédito de creación y gestión eclesiásticas que nacieron en España a partir de 1860.

Para el presbítero republicano la actuación del nuevo gobierno revolucionario estaba siendo insatisfactoria y aun quedaba mucho por hacer. Aunque reconocía que sólo habían pasado dos meses desde su establecimiento, el presbítero consideraba que toda su gestión en esta materia resultaba completamente insuficiente: “Quedan en pie, y esto no puede ocultársele al más miope, todos los absurdos religiosos, muchos vicios económicos y no pocos abusos políticos del antiguo sistema”. A los que, además, había

---

<sup>1153</sup> Ibidem.

<sup>1154</sup> “La situación de los párrocos”, *La Armonía*, 12-X-1868.

<sup>1155</sup> W. J. CALLAHAN en *Iglesia, poder y sociedad*, p. 251-252.

<sup>1156</sup> Ibidem, p. 12.

que sumar “otros abusos, otros vicios y otros absurdos que nos ha traído el gobierno provisional”<sup>1157</sup>.

Ante tales circunstancias, en su nueva *Carta* el presbítero desplegaba su propuesta en diecinueve puntos programáticos que debían guiar las reformas necesarias para el bien de España y de la religión católica. Su contenido sintetizaba un democratismo radical similar al del Lammenais maduro. Como él, se remontaba en la historia para dar peso a su argumentación y autoridad a sus asertos. En primer lugar, Aguayo denunciaba que la Iglesia desde el siglo IV hubiera incorporado dogmas y prácticas totalmente ajenas a su misión, que era la de tutelar los intereses “puramente espirituales”. Para su defensa el clero debía valerse simplemente de “la palabra y obra de las virtudes cristianas” y renunciar a los privilegios derivados de la protección del poder civil, que “ha perjudicado en vez de favorecer a la pureza y propagación de la Iglesia cristiana”. También condenaba la conservación de lo que consideraba los dos males más graves que la aquejaban. Por un lado, su vinculación con el neocatolicismo, que era el responsable de “cuantos abusos, escándalos y violencias suelen atribuir los hombres de escasa instrucción a la Iglesia de Jesucristo”. Y por otro, el mantenimiento de la soberanía civil del Papa-Rey: “El poder temporal del primado obispo de Roma es la causa principal de los males que desde mucho tiempo afligen a la Iglesia universal”<sup>1158</sup>.

Por lo que respecta al primero, la solución pasaba por la urgente convocatoria de un concilio nacional, una aspiración del clero liberal español que como se vio en los primeros capítulos se remontaba a 1812. En él se debían disponer los medios eficaces para “depurar el culto, reformar la disciplina y poner coto a las demasías del partido neocatólico”. Al mismo tiempo, Aguayo ofrecía una serie de sugerencias del que se podría llamar “clero virtuoso” y que debía dedicarse exclusivamente a “dirigir las conciencias, enseñar la moral, y a amar a todos los hombres sean cualesquiera sus opiniones religiosas y políticas”. Y, por su supuesto, debía renunciar absolutamente a “ejercer ninguna coacción material o externa sobre los ciudadanos”<sup>1159</sup>.

La religión se reforzaría también merced a la reforma moral de los eclesiásticos. El clero debía predicar con el ejemplo y ser pobre, austero y “ni para su uso, ni aun para el culto, pueden retener alhajas y prendas de gran valor mientras haya desgraciados que carezcan de lo necesario”. Lo mismo debían observar los prelados. A ellos se les exigía que fueran “saludables ejemplos de caridad, humildad y pobreza”. En este punto cabe subrayar que el radicalismo democrático de Aguayo no se reducía a las instituciones

---

<sup>1157</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>1158</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>1159</sup> Ibid.



civiles sino que se aplicaba también a la designación y control de las autoridades eclesiásticas. De tal modo que en caso de que los obispos no observaran dicha actitud debían ser “depuestos [por] los presbíteros de sus diócesis”.<sup>1160</sup>

De hecho, la Iglesia estaba llamada a ser el espejo de las modernas democracias y el acceso a sus puestos directivos debía de ser democrático. Es decir: “Todo cargo en el gobierno o administración de la Iglesia debe conferirse previa elección, si en la parroquia por todos los clérigos de ella, si en la diócesis por todos los obispos de ella, si en la Iglesia universal por todos los obispos”. Dicha aspiración contradecía, quizás más que otras, las verdaderas intenciones y perspectivas de un papado en plena fase de reconstitución. La llamada “Romanización” de la iglesia católica supondría la afirmación inequívoca de la superioridad papal sobre el Concilio y la eliminación de toda cortapisa a su poder absoluto, el segundo obstáculo señalado por el presbítero español. En lo relativo a las relaciones del Estado con la Iglesia, Aguayo seguía optando por la fórmula liberal católica de la separación. Es más, consideraba que aquellos que se oponían a su aplicación eran sospechosos de neocatolicismo ya que demostraban que “prefieren sus propios intereses materiales y transitorios, al interés espiritual y permanente de la religión cristiana”. El clero, por su propio interés, debía distinguirse por apoyar al más amplio reconocimiento de los derechos civiles y políticos: “La libertad de cultos, de imprenta, de enseñanza y todas las demás libertades políticas, lejos de dañar a la Iglesia o de dificultar sus elevados fines, la favorecen o ayudan extraordinariamente”.<sup>1161</sup>

Como último punto, Aguayo exigía al clero que apoyara la causa republicana, como medida de fuerza para escapar de la férula de los modernos fariseos. Lo decía con las siguientes palabras:

“En la crisis que atraviesa España, entronizado el neocatolicismo y contando este partido con el apoyo del gobierno, está en conciencia obligado el clero a procurar el establecimiento de la república para que las libres instituciones de ella contrarresten los esfuerzos de aquel enemigo de Dios y del hombre”<sup>1162</sup>

La postura de Aguayo la secundaban plenamente, entre otros sectores nacionales y extranjeros, los librepensadores milaneses. *Il Libero Pensiero*, su órgano oficial, recibió con gran alborozo las noticias que llegaban sobre la Revolución española. Además de declarar a España “sorella dell'Italia”, recomendaron ardientemente el establecimiento en ella de una república que respetara todas las libertades civiles y que permitiera al país librarse de la pesada carga que habían depositado sobre sus hombros varios siglos de intolerancia religiosa. Por tanto, pedía el suspender la búsqueda de un rey para el trono

---

<sup>1160</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1161</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

vacío de Isabel II y prescindir del régimen monárquico, por considerarlo indefectiblemente ligado al clericalismo:

"No, Spagnuoli, nessun principe fa per voi, nè protestante, nè cattolico ; la monarchia costituzionale correrebbe immacabilmente sulle vecchie orme, o voi ricadreste sotto un'altra suor Patrocinio, ed un altro padre Claret. Se volete esser liberi, sciolti da ogni tiranno, spirituale e temporale, una sola via di salute vi è aperta: SPAGNUOLI, PROCLAMATE LA REPUBBLICA!"<sup>1163</sup>

Esta idea ya circulaba en los ambientes demócratas y republicanos españoles, fuera y dentro de los ambientes eclesiásticos, como vimos en las obras de Garrido y Pi y Margall, y que se vendría a confirmar con la proclamación de la I República en 1873. Por otra parte, la necesidad de escapar al despotismo temporal y espiritual venía siendo denunciada desde los albores del liberalismo hispano. Así lo había subrayado el padre Marchena<sup>1164</sup> en 1809.

### 6. 3. Progresistas y librecultistas

El progresismo había experimentado una importante evolución ideológica hacia la defensa de la tolerancia religiosa desde el Bienio. Su inclusión entre los puntos doctrinales defendidos por el partido dio esperanzas a los sectores secularizadores, ya que obtuvo una mayoría relativa en las elecciones de 1869. Algunos de sus diputados y correligionarios escribieron tratados, panfletos y folletos, además de artículos en el diario *La Nación*, que permiten reconstruir la postura progresista de la cuestión religiosa a finales de la séptima década del siglo.

La visión de conjunto que ofrece el progresista Sabino Herrero permite analizar algunas de las principales cuestiones implicadas en el conflictivo final de la intolerancia religiosa. En primer lugar estudia la conducta de los partidos políticos y el contenido de sus programas. En el extremo conservador se encontraban neocatólicos, ultramontanos y monárquicos, y en el progresista, demócratas y republicanos, propensos a definir una serie de derechos individuales que contemplara el acceso libre a la religión. Entre ambos polos se situaban unionistas y conservadores, que habían dejado irresuelta la "cuestión religiosa" al haber ocupado el poder sin haber puesto fin a la confesionalidad del Estado y sin tampoco garantizar la plena lealtad al poder civil por parte del clero. Las consecuencias de esos fracasos podían ser desastrosas tras la Gloriosa, habida cuenta de que el Papa estaba intensificando sus esfuerzos por establecer lo que para este

<sup>1163</sup> Cf. "Spagnuoli proclamate la Repubblica!", *Il Libero Pensiero*, Milán, 29-X-1868.

<sup>1164</sup> En el folleto sin firma "A La Nación española", véase capítulo I, p. 14.

progresista constituía una verdadera teocracia en los países de tradición católica. Dos años antes de la declaración conciliar de infalibilidad, Herrero afirmaba:

“Eregido en verdad casi dogmática el principio de infalibilidad del Papa, y establecida la superioridad de lo espiritual, representado por este, sobre lo temporal, representado por los príncipes, era forzoso que la Iglesia, como ya desde Gregorio VII lo intentaba, reivindicase la supremacía de su derecho y quisiese colocar en manos de sus Pontífices no sólo el dominio absoluto de cuanto se rozase con la religión, sino aun indirectamente la misma potestad civil ejercida por los Reyes”<sup>1165</sup>

La estrategia había contado con el total apoyo de la Compañía de Jesús y había dado lugar a la consolidación del partido ultramontano en España y en Europa. Contra ella se batía la democracia, que “como representante del porvenir y bajo el lema de la autonomía individual, defendía la descentralización en todos sus aspectos político, administrativo y económico”. Lo más interesante de esta descripción del movimiento democrático es posiblemente la definición que hace Herrero del concepto de “autonomía personal”: “cada individuo tiene derechos propios e inalienables, que la autoridad, cualquiera que sea su forma, debe respetar y no absorber”. Este tipo de visión legicéntrica del sujeto político, radicada en los derechos individuales, privilegia y naturaliza la acción individual en la participación de la *res publica* y pasa, lógicamente, por una concepción atomista del mismo que enfatiza su carencia de limitaciones:

“El individuo es una especie de pequeño universo, de microcosmos, que se gobierna por sus propias leyes, reveladas en la conciencia, y que son a su vez absolutas e ilimitadas en cuanto no se opongan al derecho de los demás”<sup>1166</sup>

A que estas ideas pudieran tener algún futuro en España se oponía el “partido del derecho divino”, el carlismo, “al que se debe el que en España apenas haya más que fanáticos o indiferentes en materia de religión”. Una facción que, de hecho, había transformado el catolicismo patrio en “un arma política al servicio de los intereses de un partido”<sup>1167</sup>. En concreto, había hecho despuntar todos los aspectos contrastantes de la religión católica con las nuevas ideas e instituciones. A ello, como hemos visto, contribuyó no poco la postura adoptada por Pío IX, de tal modo que los españoles de ideas avanzadas se habían visto obligados a alejarse de la religión de sus mayores:

“Tanto y tanto han predicado la incompatibilidad entre la religión católica y el espíritu moderno, tanto y tanto han repetido que el catolicismo y la libertad son incompatibles, tanto y tanto han traído y llevado a la religión en todas las luchas políticas que han agitado nuestro suelo desde principio de siglo, que la mayor parte han llegado a creerles bajo su palabra, haciéndose fanáticos e intolerantes los que se conceptúan católicos y creyentes a ciegas, e indiferentes los que no han querido renegar de la civilización moderna”<sup>1168</sup>

---

<sup>1165</sup> Sabino HERRERO, *La revolución y los partidos liberales de España*. Imprenta y Librería Nacional y Extranjera de Hijos de Rodríguez Valladolid, 1868, p. 8.

<sup>1166</sup> Ibid., p. 22.

<sup>1167</sup> Ibid.

<sup>1168</sup> Ibid., p. 23-24.

Por lo tanto, la vía española al cambio religioso había quedado marcada por esos dos ejes: la politización del hecho religioso y la consecuente radicalización de las posturas político-religiosas. Herrero lamentaba dicha situación y aseguraba que los “hombres verdaderamente religiosos”, como se indicaba en el Evangelio, sabían separar “a la religión de la lucha y de los intereses mundanos”. De estos, sin embargo, en el territorio español había “muy pocos”, y “quizás en ninguna parte”, apuntaba con amargura. La estrategia adoptada por el carlismo neocatólico, en consecuencia, exponía a la religión a los vaivenes de la política, al quedar “forzosamente sujeta a las contingencias de la lucha, como cualquier otro partido”<sup>1169</sup>.

En el invierno de 1868, después de haber sido mil veces denunciada la estrecha identificación de la Iglesia hispana con la reina exiliada, todo parecía indicar que la Revolución adoptaría y acentuaría un carácter anticlerical que dejaría al partido apostólico a la espera de que “se calm[ase] ese huracán que arrastra[ba] en su torbellino a monjas, frailes, canónigos, prelados, seminarios, jesuitas y amenaza[ba] descuajar en masa la Iglesia Española”. Lo que provocaría que, una vez pasado el temporal, llegase un momento de estabilización en que el español sería “más religioso cuanto sea más absolutista, y más indiferente en cuanto sea más liberal”.<sup>1170</sup>

Herrero, que abiertamente se declaraba progresista, pero de ideas muy cercanas al republicanismo<sup>1171</sup>, mostraba su preocupación por la posible reacción del carlismo ante las políticas revolucionarias y se preguntaba cómo lucharían por el poder en esta ocasión. Se cuestionaba: “¿Lo harán por una segunda guerra civil?”. Y con un exceso de optimismo, que los hechos desmentirían poco tiempo después, se respondía: “Es difícil, los pueblos ya no se levanta[ba]n por el absolutismo; y la fe religiosa no es hoy la misma que en 1833. Ni tampoco [era] ya posible una guerra como aquella, habiendo disfrutado por tantos años de los beneficios de la paz”. Algo muy distinto debía de pensar Ruíz Zorrilla, el ministro de Gracia y Justicia, quien un año después publicó un decreto en que recordaba a los obispos las penas canónicas que deberían imponer a los eclesiásticos que apoyaran la causa carlista. En esta ocasión, el decreto generó una airada reacción por parte de los obispos de varias diócesis españolas.<sup>1172</sup>

---

<sup>1169</sup> Ibid., p. 24.

<sup>1170</sup> Ibid., p. 24-25.

<sup>1171</sup> El programa político de Sabino Herrero tenía como puntos nodales la proclamación de la república federal democrática, la descentralización política y administrativa, la libertad individual (de asociación, de expresión, de pensamiento, de cultos, de enseñanza, de trabajo) la seguridad individual, el sufragio electoral restringido (extensivo a los ciudadanos con casa abierta en el ejercicio de cualquiera industria o profesión por la que paguen contribución directa.) y la unidad de leyes y fueros. Cf. Ibidem, p. 33-50. Es notable, dados esos elementos, la cercanía de posturas de este progresista avanzado con el republicanismo federal.

<sup>1172</sup> Véase la *Gaceta de Madrid*, 7-XII-1869. El decreto reproducía y ampliaba el Reglamento que en marzo de

Con todo, el progresista pensaba que en 1868 la derecha española pondría en juego la táctica de observar y esperar el desgaste del enemigo en el poder. Pero, como se pronto se vio, erraba en sus predicciones: “Más fácil les será esperar a que los excesos de la revolución desacrediten la idea liberal y robustezcan el partido del orden: lo cual de fijo no sucederá a poca prudencia y energía que desplieguen los defensores de aquella”.<sup>1173</sup> Como es sabido, ni hubo paciencia en unos, ni prudencia en los otros, aunque sí energía a raudales en ambos bandos. La fanatización y el descontento con los resultados de las reformas harían que la violencia política hiciera de nuevo su desgarradora entrada en escena en la política patria y que las guerras civiles -carlista, autonomista cubana y cantonal-, pusieran fin a las vías pacíficas de resolución de los conflictos.

No obstante, sus reflexiones sobre la cuestión religiosa estaban teñidas de una cautela pesimista y tienen un especial valor por la clarividencia que muestran en un momento de gran agitación política. En su opinión, pese a que llegara a verificarse la esperada proclamación constitucional de la libertad de cultos, resultaba “dudoso que [pudiese] cumplirse desde luego y en todas sus partes esta promesa”<sup>1174</sup>. La razón de su escepticismo se debía al peso que daba al catolicismo hispano como factor sociológico conservador e intolerante:

“Nuestra nación es eminentemente católica: la gran masa del vulgo y mucha parte de lo que no se cree vulgo, se asusta y escandaliza a la idea de vivir al lado de un judío o de un protestante, y al figurarse que pueda levantarse una iglesia herética al lado de la ortodoxa que siempre ha conocido sola y sin rival”<sup>1175</sup>

La España católica se presentaba como algo mucho más real que una invención neocatólica: era un dato social con el que habían de contar los legisladores revolucionarios. No en vano otra dificultad con la que se encontraría el reacomodamiento de la libertad de cultos en España procedía, según Herrero, de las complicadísimas trabas interpuestas a la abolición de la iglesia de Estado. Entre los lastres más destacables, además de la posible oposición popular a la medida, destacaba el hecho de que “los mismos partidarios de la libertad de cultos retrocederían ante la idea de abandonar la religión católica al cuidado y atención de los fieles”<sup>1176</sup>. Esto era algo que ya sucedía en los Estados Unidos, donde no había presupuesto de culto y clero y eran los fieles los que se responsabilizaban del mantenimiento de los servicios y el personal religiosos con sus

---

1834 introdujo el ministro Garelli tras la declaración del estado de guerra. Véase también F. MARTÍ GILABERT, *La cuestión religiosa*, p. 106-112.

<sup>1173</sup> Ibid., p. 28-29.

<sup>1174</sup> Ibid., p. 40.

<sup>1175</sup> Ibid., p. 41.

<sup>1176</sup> Ibidem

propios recursos. Pero dada la escasez de presupuesto tampoco podían los españoles aspirar a tener un sistema similar al implantado en Francia y Bélgica, “donde el estado paga los gastos de la religiones legalmente establecidas”. Así pues, Herrero recomendaba que se adoptara el sistema del estado confesional más tolerante de Europa, el modelo inglés. Sus recomendaciones precisaban que el estado español debería asumir los gastos derivados del

“sostenimiento de la religión oficial, que aquí sería la católica y libertad para las demás; introduciendo en el presupuesto aquellas economías que fuesen compatibles con el servicio de los fieles y los derechos creados a favor de tantos eclesiásticos a quienes no se puede, sin mengua del decoro, privar del único recurso que tienen para cubrir sus necesidades”<sup>1177</sup>

Para llegar a implantar un sistema de relaciones económicas con la Iglesia de ese tipo sería necesario un periodo de adaptación en el que se deberían aplicar soluciones transitorias que fueran abonando el terreno. En este punto, Herrero repetía la sugerencia que había hecho Salmerón en las Cortes Constituyentes de 1856 pidiendo que para obrar democráticamente y “respetar la opinión y la voluntad del mayor número”, el Gobierno podría empezar

“declarando la libertad de cultos en Madrid y en los puertos de mar, que imperiosamente la requieren, dejando las demás poblaciones el derecho de pedirla o rechazarla por medio del sufragio universal, y estableciendo, en las que no la tengan, la tolerancia consignada en la base segunda del proyecto de constitución de 1856, con supresión del código penal de los delitos religiosos”<sup>1178</sup>

Con todo ello quedaría garantizado el avance civilizatorio y la justicia moral sin que se exasperaran las veleidades vindicativas del fanatismo ultramontano. No obstante, como se verificó en el artículo 21 de la Constitución de 1869, el estado seguiría financiando al clero y sus actividades pastorales.

El ensayo se cerraba con unas consideraciones que ponían la cuestión religiosa en relación con el resto de actividades sociales legislables. De nuevo aquí el autor se mostraba pesimista. Desde su perspectiva, la práctica de la libertad religiosa, además de complicada, tardaría tiempo en dar sus frutos en España. Sobre todo porque el desmesurado papel atribuido a los eclesiásticos y a las administraciones públicas en la vida social hispana regida por la intolerancia habían producido tradicionalmente una serie de efectos perversos que tardarían en corregirse. Es decir:

“Si los Gobiernos no se hubieran atribuido el papel de tutores de los pueblos, si el fanatismo y la intolerancia no hubieran invadido el campo de la economía y del derecho; si los individuos hubiesen sido siempre libres en sus creencias, libres en su acción, libres en sus manifestaciones, cada cual en su casa, y todos en la nación, habrían desarrollado sin esfuerzo sus aptitudes propias y características;

---

<sup>1177</sup> Ibid, p. 42.

<sup>1178</sup> Ibidem.

llegando a adquirir en los productos de su trabajo una perfección que permitiera la igual y libre competencia en el mercado”<sup>1179</sup>

Así pues, una administración desafortunada de una muy peculiar constitución moral de la nación había condenado al país a su inadaptación absoluta al mundo moderno, regido por las leyes del mercado. Esta visión, característica de las clases medias y de los comerciantes de formación liberal, contaba en sus filas con un número bastante reducido de defensores y sin el poder suficiente para imponerse en las Cortes. Por desgracia, el extremismo político acabaría resultado mucho más atractivo para la mayoría de la población, condenando al fracaso este reformismo gradualista y capitalista.

Por su parte, *La Nación*, el órgano de los progresistas madrileños, dedicó un buen número de artículos a denunciar y a criticar la participación política del clero. Algunos miembros del clero español se vieron involucrados en las campañas electorales pidiendo el voto por los candidatos que consideraban católicos. En su particular modo de analizar la situación, para los progresistas “católico” se asimilaba a “carlista” y se desvinculaba de “conservador”, que era concebido como “liberal”.

En febrero de 1871 *La Nación* daba cuenta de la existencia de un manifiesto publicado por los *neos* de *La Esperanza* en el que las juntas “carlo-católicas” o “católico-carlistas” habían excitado a los fieles a “acudir a las urnas”. En este documento los ultramontanos vinculaban su linaje al que lideró la victoria frente a los musulmanes en la Reconquista y a la de los que para conservar el Imperio español en Europa declararon necesaria la quema de protestantes en los siglos XVI y XVII. Pero también se apropiaban de la memoria de los que dirigieron la lucha que se inició contra las tropas francesas en 1808 y que ya era entendida como de independencia nacional.<sup>1180</sup> Esta genealogía fue objeto de las burlas de los progresistas que afirmaban que “los neos vienen por línea recta de los fundadores del Santo Oficio, de los bufones de los reyes, de los escuderos holgazanes, borrachos y católicos, y de los individuos de trabuco y escapulario que dieron lugar a la creación de la Santa Hermandad”. Así pues sus inspiradores eran “Don Opas, Torquemada, el Padre Chaves y el Fray Froilán Díaz, figuras todas ellas bien conocidas de la progenie ultramontana”. Para los progresistas, los neos pecaban además de incoherencia. Habida cuenta de sus referentes político-culturales y de la línea de activo absentismo en las urnas marcada por el Vaticano, resultaba al menos paradójico que hicieran llamamientos a sus seguidores para que acudieran a votar. La razón de esa

---

<sup>1179</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>1180</sup> En este sentido conviene recordar que ya habían quedado atrás los iniciales recelos ultras frente al hecho nacional y sus principales hitos. A estas alturas la derecha más radical luchaba por patrimonializar las gestas fundantes de la identidad nacional en juego. Véase José ALVAREZ JUNCO *Mater Dolorosa*, p. 433-496.

actitud había de hallarse, según los progresistas, en su intencionalidad política ya que “el fin justifica los medios”.<sup>1181</sup>

¿Cuál era, entonces, ese fin? Evidentemente terminar con el dominio liberal en política. En palabras de *La Nación*: “La Providencia ha decidido que se acaben los liberales y que entren los neos en la disfrute de los bienes que puede ofrecer el país”. Era por ello que los ultramontanos “se habían lanzado a la lucha electoral”, pese a que los neocatólicos pensaran que las elecciones “no pueden dar a conocer cuál es la voluntad de la mayoría”.<sup>1182</sup> Los progresistas denunciaron el bloque emergente formado por los neos con los carlistas. Los puentes que unían ambos polos de la extrema derecha nacional no eran otros que los curas facciosos. En marzo de 1871 *La Nación* planteaba que:

“Al contemplar el espectáculo que ha ofrecido cierta parte (bastante numerosa) de nuestro clero, se han preguntado si los curas fueron instituidos para el servicio de la religión o para el fomento de la barbarie, o de las ideas carlistas, que viene a ser lo mismo”.<sup>1183</sup>

El espectáculo al que se refería el redactor se trataba del cerrado apoyo estratégico que supuestamente habían ofrecido ciertos sacerdotes a los candidatos carlistas en diferentes circunscripciones electorales. El artículo se centraba en la provincia de Huesca y ofrecía tres ejemplos de manipulación electoral de las diócesis. En el distrito de Baltaña un presbítero “había puesto a un feligrés en la alternativa de votar a un candidato carlista o quedarse sin comulgar”. En otra localidad oscense un cura había ofrecido dar gratuitamente cristiana sepultura a un padre fallecido si sus hijos se comprometían a votar por el carlismo. Por último, el diario progresista alude a otro caso en que el sacerdote de una población rural agasajó a sus feligreses con idéntico objetivo y les dijo: “Amados oyentes míos; os advierto que al invitaros a comer tuve por objeto obligaros a votar al candidato carlista. Si este pequeño obsequio no bastara, os advierto que nos confesaré ni os daré los últimos sacramentos, si no votáis por la religión”.<sup>1184</sup>

Fueran o no ciertas dichas presiones, lo cierto es que existían precedentes como se observa en la documentación vaticana y episcopal ya analizada. El hecho de que se siguieran denunciando actitudes similares no hace más que confirmar que la implicación del clero en política y no tanto la defensa de la libertad de conciencia de los ciudadanos era el motor del anticlericalismo patrio. En el mismo diario, dos meses antes se había

<sup>1181</sup> “Los Neos”, *La Nación*, 12-II-1871.

<sup>1182</sup> Ibid. Una interpretación similar del clericalismo católico se puede encontrar en la obra de un profesor anglicano de Oxford que escribía en el periodo de entreguerras. Véase E. L. WOODWARD *Three studies in European Conservatism: Metternich, Gizot, the Catholic Church in the Nineteenth Century*, Constable, Londres, 1929, 231-247.

<sup>1183</sup> “Los curas”, *La Nación*, 16-III-1871.

<sup>1184</sup> Ibid.



acusado al periódico ultramontano *La Regeneración* incitaba al clero a actuar contra la revolución con las siguientes palabras: “Has recibido ofensas, no las perdones, véngate de tus adversarios. Si te hablan de paz, contesta con palabras de ira; si te hablan de concordia, rechaza toda indicación de ese género. Tu misión no perdonar, sino combatir”<sup>1185</sup>

Con todo, lo cierto es que los católicos intransigentes tenían motivos más que suficientes para estar preocupados al principio de la década de 1870. La Commune parisina, la Brecha de Porta Pía en Roma<sup>1186</sup> y la Revolución Gloriosa planteaban una serie de reivindicaciones revolucionarias que apuntaban claramente a la laicización de los estados católicos europeos. El fenómeno además llevaba tiempo afectando a la iglesia católica también en América Latina. Las leyes de Reforma juarista en México y la separación hostil del Estado de la Iglesia (1859-1860) y la declaración de libertad de cultos en Colombia (1864), se habían inspirado en unas líneas de pensamiento afines y perseguido similares ideal emancipatorios del control ideológico y administrativo del clero.<sup>1187</sup>

En todo caso, fueran los derechos políticos, municipales y sociales que plantearon los revolucionarios franceses; la unificación nacional a expensas de los territorios pontificios y borbónicos en Italia; o la superación del estancamiento moderado de la política española. Todo indicaba que la “Raza latina” tras siglos de letargo se despertaba y “mostraba al mundo cuál sería su porvenir”.<sup>1188</sup> Un porvenir que llevaría de suyo la reducción del poder eclesiástico en diversos frentes.

La situación resultaba insostenible para los carlistas y los rumores de rebelión armada comenzaban a extenderse de un modo cada vez más preocupante en la primavera de 1871. El diario progresista, sin embargo, ironizaba al respecto afirmando que aunque no daba crédito a dichas voces, “todo cabe en las miras de la Providencia y en la candidez carlista”. Al mismo tiempo amenazaba diciendo que en caso de estallar una revuelta contra el Gobierno se aplicarían medidas “extraordinarias y rigurosas” que también afectarían a los “ministros del Altísimo que en busca de aventuras abandonaran

---

<sup>1185</sup> “Cosas de los neos”, *La Nación*, 15-I-1871.

<sup>1186</sup> Para el anticlericalismo italiano, junto a obras generales ya citadas, puede verse el brillante artículo de S. William HALPERIN “Italian anticlericalism, 1871-1914”, *The Journal of Modern History*, Vol. 19, No. 1, 1947, pp. 18-34.

<sup>1187</sup> Véanse los libros de Michael BURLEIGH, René REMOND (1998), y C. CLARK y W. KAISER ya citados. También puede verse el artículo de José David CORTÉS GUERRERO “Desafuero eclesiástico, desamortización y tolerancia de cultos: una aproximación comparativa a las reformas liberales mexicana y colombiana de mediados del siglo XIX”, *Fronteras de la Historia*, nº 9, Caracas, 2004, p. 79-102, y mi contribución al IX Encuentro Interescuelas “Perfiles de una ola de secularización”, Córdoba (Argentina), 24-26 septiembre 2003, en CD-ROM.

<sup>1188</sup> “La raza latina”, *La Nación*, 19-III-1871.

sus castas sacristías”<sup>1189</sup>. Algo que, como se vio en el capítulo IV, ya había sucedido en la primera Guerra Carlista.

La represión de los elementos clericales promotores del carlismo en la España rural septentrional tenía por objeto la neutralización del poderoso recurso con el que contaba el carlismo: el fanatismo religioso. Los progresistas denunciaban que ya “la habían utilizado hacía cuarenta años”, pero también constataban novedades en la sociedad que alentaban ciertas esperanzas. En su opinión, siempre “merced a los progresos de la civilización”, en España: “en vano claman los diarios neos que la religión corre gran peligro; porque las gentes saben demasiado que la religión, si es verdadera y santa, no puede perecer; y si no lo es, es conveniente que perezca”<sup>1190</sup>. De este modo se rebatía la convicción neocatólica de que el fin de la unidad religiosa suponía un atentado contra la religión y se afirmaba que sólo en un mercado libre de creencias podría brillar la religión católica cuanto merecía.

No obstante, los progresistas aludieron a motivos morales y educativos para demostrar que ese resultado sería difícil de obtener en España. En su opinión, el clero español, “salvo honrosas excepciones que somos los primeros en respetar, no cuenta con otra arma que la superstición”, careciendo de las “virtudes cristianas y de la ilustración de la que hace alarde”, como había dicho Rosmini. La prueba palmaria de tales carencias, sin embargo, tenía naturaleza política. No resulta baladí que el órgano progresista la encontrara en el hecho de que “las candidaturas clericales [hubieran] sido derrotadas en las regiones más ilustradas; alcanzando la victoria sólo en las aldeas donde el pueblo es más ignorante”.<sup>1191</sup> Las implicaciones sociológicas y políticas de dichos resultados eran imputables no sólo a la falta de instrucción o a la supuesta inmoralidad del clero, sino que remitían al éxito del carlismo en las zonas rurales donde su penetración había sido mucho más profunda y donde el monopolio religioso y cultural del clero católico afín al carlismo las había aislado de las teorías revolucionarias.<sup>1192</sup>

Este tema se retomaría en números sucesivos de esta publicación. En un breve artículo sin titular, *La Nación* denunciaba en mayo de 1871 que las mayorías carlistas se encontraban donde “el atraso ocupa el lugar de la civilización”. La descripción resulta muy gráfica:

---

<sup>1189</sup> Ibid.

<sup>1190</sup> “Nuestros enemigos”, *La Nación*, 31-III-1871.

<sup>1191</sup> “Invención nea”, *La Nación*, 15-IV-1871.

<sup>1192</sup> Una idea que investigaciones están cuestionando muy seriamente. Veánse los casos de movilización política en el agro andaluz en el capítulo de Guy THOMSON “La revolución de Loja de 1861: la conspiración de los carbonarios y la democracia en la España moderna”, en Alda BLANCO y Guy THOMSON (eds.) *Visiones del liberalismo*, p. 159-195; y, sobre todo, Juan Antonio INAREJOS MUÑOZ, *Ciudadanos, propietarios y electores en la construcción del liberalismo español. El caso de las provincias castellano-manchegas (1854-1868)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008

“¿Dónde están las mayorías carlistas? No las busquéis ni en Madrid, ni en Barcelona, ni en Sevilla, ni en Sevilla, ni en Málaga, ni en La Coruña, ni en Cádiz; pero id a Alcorcón, Móstoles, Almoharín, La Nava, Almendralejo, Beceite, y otros pueblos de este jaéz, y allí las hallareis con toda seguridad”<sup>1193</sup>.

Los motivos del éxito de los carlistas en las zonas rurales, además de reproducir el prejuicio urbanita de los progresistas y su escaso entendimiento de los complejos mecanismos de la sociabilidad política de las comunidades campesinas, se debían casi exclusivamente a su alianza con el analfabetismo que las afectaba. Por lo tanto, el carlismo triunfaba allí donde el fanatismo, la superstición y la ignorancia no habían sido aún desterrados por el progreso de las luces. Los progresistas ironizaban sobre el reparto de votos y donde se encontraban las bases sociales del carlismo:

“No las busquéis donde haya universidades y bibliotecas, donde se publiquen periódicos y se vendan libros; pero id donde sólo halléis una iglesia vieja y destartada, una casa escuela sin tejas ni ventanas; id donde el maestro no enseña porque no sabe, y el cura no enseña porque no sabe ni le conviene, id y allí encontraréis las mayorías carlistas”<sup>1194</sup>.

Dicha distribución de fuerzas empujaba a los progresistas a asegurar no temer un revés importante en la marcha de la política nacional. Habida cuenta de que el progreso y la ciencia se hermanaban con las opciones políticas más avanzadas, la posibilidad de un éxito electoral de los carlistas en los grandes núcleos de población donde se daba dicha alianza resultaba remotísima, “a no ser que se verifique una irrupción que recordaría a los bárbaros del Norte”<sup>1195</sup>.

Esta versión de la situación política resultaba familiar. Al retraso cultural de las zonas rurales se sumaba la supuesta alianza de la mayoría del clero con el carlismo. Sus tareas de propaganda política, al mismo tiempo, ponían de manifiesto su escaso interés por el cumplimiento de sus funciones: “Los curas que abandonan el cuidado de su rebaño para acudir al Congreso, proporcionan el mejor ejemplo de cómo ese clero, que se revuelve contra los liberales, cuida de la religión”<sup>1196</sup>.

Por otra parte, la escuela libre era aspiración fundamental de los progresistas como ya se reflejaba en el *Manifiesto del Gobierno provisional exponiendo los principios proclamados por la revolución*, del 25 de octubre de 1868, en el que se decía: “la libertad de enseñanza es otra de las reformas cardinales que la revolución ha proclamado y que el gobierno provisional se ha apresurado a satisfacer sin pérdida de tiempo”<sup>1197</sup>. Resultaba claro que al establecerla sería la iglesia católica la primera perjudicada puesto que

---

<sup>1193</sup> *La Nación*, 20-V-1871.

<sup>1194</sup> *Ibid.*

<sup>1195</sup> *Ibid.*

<sup>1196</sup> “Invención nea”, *La Nación*, 15-IV-1871.

<sup>1197</sup> Citado en J.L. MOLINA MARTÍNEZ *Anticlericalismo y literatura* p. 221.

perdería el cuasi-monopolio sobre la educación de niños y jóvenes en los valores contrarios a los que defendían los revolucionarios del 1868.<sup>1198</sup>

Asimismo, los liberales progresistas apuntaban algunas razones por las que el clero se había politizado tanto. En un alarde de sinceridad reconocían que las reformas políticas, económicas y administrativas que habían introducido los diferentes gobiernos decimonónicos habían alienado al clero: “No pretendemos probar que la revolución ha tratado al clero con excesiva bondad. Sabidos son los grandes perjuicios que ha experimentado el clero”.<sup>1199</sup> Esos perjuicios al clero habían tenido varias consecuencias. En primer lugar, se vio sometido a dificultades de financiación, como admiten los progresistas: “Es cierto que el clero ha sufrido grandes retrasos en el pago de sus haberes”. La razón de esto no era tanto la irresponsabilidad de los gobiernos o a las muchas carencias administrativas del estado, sino “la crisis económica que atravesamos”. Aunque también reconocía que dicha dilación o impago era la “causa principal” de que “los desinteresados varones clericales se hayan lanzado por las vías carlistas”. Resulta paradójico que, dada esa circunstancia, los progresistas considerasen “indispensable que el presupuesto del clero sufra una considerable disminución”. Ahora bien, el progresismo abogaba por una reducción de las cargas del Estado en general, y no sólo de las partidas dedicadas al sostenimiento de culto y clero, y se vinculaba a una profunda remodelación de su organigrama interno:

“Suprimidos los ministerios de Marina, Fomento y Ultramar, las direcciones de armas, la mitad de los obispados, tres cuartas partes del clero catedral y las dos terceras de los gobiernos de provincias, la Hacienda española podrá salir del triste estado en que se encuentra”<sup>1200</sup>

La propuesta resultaba poco factible e irreal desde el momento en que la Guerra Larga contra los independentistas cubanos entraba en su cuarto año y, por lo que aquí interesa, el Papa estaba en plena campaña de reforzamiento y centralización de su poder. En ese contexto, ningún gobierno español podía reducir el número del clero sin provocar la total ruptura con la Santa Sede.

Ahora bien, una dificultad añadida a las institucionales y económicas se derivaba de la consecuencia primera de la aplicación de la ley de tolerancia de cultos. Es decir, la necesidad eclesial de entrar en liza por el alma de los españoles con los misioneros protestantes que podrían gozar del derecho de predicar, distribuir publicaciones, crear capillas y hacer proselitismo en aquella España “eminente católica”.

<sup>1198</sup> No obstante, los ayuntamientos junto con las parroquias españolas habían logrado hacer crecer el número de escuelas y de estudiantes notablemente, en un 4% de media entre 1850 y 1855. Véase Manuel SANTIRSO, *Progreso y libertad. España en la Europa liberal (1830-1870)*, Ariel, Barcelona, 2008, p. 292.

<sup>1199</sup> “La Iglesia y el Estado”, *La Nación*, 6-VIII-1871.

<sup>1200</sup> Ibid.

#### 6.4 Los primeros pasos de un mercado libre de creencias

El fenómeno completamente inédito en la historia hispana reciente fue la implantación de cultos diversos al católico durante el Sexenio. La práctica del derecho de libertad de conciencia, finalmente reconocido, supuso la irrupción de un buen número de misioneros, predicadores y credos distintos en el panorama religioso español. Su llegada supuso que había llegado el momento de comprobar si España era lo suficientemente civilizada y tolerante como para dar cabida a las manifestaciones públicas y privadas de los fieles de otras religiones. O si, como predecía el progresista Herrero, el pueblo no aceptaría vivir cerca de protestantes o judíos.

Una rápida ojeada al renovado mercado de las creencias religiosas durante la Gloriosa permite afirmar que fueron diversas iglesias protestantes quienes contarían con una mayor presencia en la Península. A los misioneros presbiterianos, cuáqueros y metodistas que pululaban por España, con mayor o menor discreción, desde la década de 1830 se sumaron los enviados de nuevas sectas, procedentes sobre todo del Reino Unido.

Durante los años 1869 y 1870 llegaron a territorio español centenares de misioneros y predicadores con la tarea de crear una densa trama de asociaciones para difundir el Evangelio entre la población.<sup>1201</sup> Su acogida fue bastante cálida en un primer momento. Se abrieron capillas evangélicas en varias capitales de provincia y la afluencia de público fue bastante alta. De hecho, se dio también una cifra de conversiones relativamente elevada. Una mezcla de curiosidad por la novedad, hastío del rancio catolicismo oficial y rebeldía anticlerical empujaron a muchos a entrar en contacto con los pastores recién llegados. A dicha efervescencia inicial sucedería una cierta apatía de la que se resentirían los afiliados a las nuevas comunidades cristianas. De ello habló la *British and Foreign Bible Society* en su informe anual de 1869, en el que decía que a la masiva venta de Biblias que se había dado en los primeros meses de la Revolución en Madrid había seguido un claro estancamiento. En su opinión, tal situación coincidió con la atenuación del frenesí popular provocado por el final de la intolerancia religiosa:

“Eager purchasers do not thong the book stalls with the same enthusiasm as once they did, when the bow of bigotry was first broken and the chains of a cruel despotism fell from their necks, and the conviction first flashed upon them that they were indeed free”<sup>1202</sup>

---

<sup>1201</sup> Un informado análisis de los factores teóricos para explorar el asociacionismo protestante y sus técnicas de movilización de recursos puede encontrarse en Rory MCVEIGH y David SIKKINK “God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and the Legitimation of Contentious Tactics”, *Social Forces*, Vol. 79, No. 4, 2001, p. 1425-1458.

<sup>1202</sup> Cf. *British and Foreign Bible Society. Annual Report of the year 1869, Spain*, Londres, 1870, p. 136.

Al año siguiente se crearía la *Unión Evangélica*, una asociación en la que se encontraban representados los miembros de diversas iglesias y grupos protestantes con presencia en España. La *Unión* alcanzó muy pronto más de un millar de asociados y abrió dos sedes en Madrid. Su actividad de divulgación del contenido de la Biblia se vio premiada por varios éxitos. Entre otros, en Camuñas, provincia de Toledo, el párroco decidió abandonar la localidad ante la desbandada general de los fieles y su conversión al protestantismo.<sup>1203</sup> Dicho acontecimiento zahirió los sentimientos católicos de la cercana capital espiritual del Reino y provocó las protestas de la prensa reaccionaria.<sup>1204</sup>

En 1871 nació otra plataforma asociativa protestante, la *Iglesia Cristiana Española*. Su creación fue obra de la *Asamblea General de Iglesias andaluzas y castellanas* y en poco tiempo sustituyó a la *Unión*. Sus responsables pertenecían a la iglesia Presbiteriana y decidieron continuar la labor pastoral y docente desarrollada por su predecesora. Fruto de su empeño fue la creación de escuelas infantiles para niños y niñas en los edificios anejos a las capillas. La afluencia de conversos a las celebraciones y a las lecciones fue bastante alta hasta su desaparición en 1875.<sup>1205</sup> En 1872 se reunió una asamblea de representantes de otras cuatro congregaciones evangélicas madrileñas que adoptaron un credo común, efectuando la unión de sus iglesias. Según John David Hughey, este nuevo intento de unión eclesial entre protestantes fracasaría debido a las divisiones internas que provocó la actitud díscola de algunos miembros.<sup>1206</sup>

Con todo, la principal organización protestante era la *Iglesia Cristiana Española*. Su sede en Sevilla llegó a contar con dos mil miembros y desde 1871 pudo organizar sus jornadas de oración en un templo de planta jesuítica. No obstante, el número de fieles se redujo a 258 en pocos meses, según informó el pastor responsable de la misma, Luis Cabrera. En la iglesia de la calle de Madera Baja de Madrid, gestionada por la *Iglesia Cristiana*, ese mismo año se reunieron 464 miembros y 1.300 simpatizantes, aunque esos números también descendieron y en 1874 pasarían a ser 367 y 283, respectivamente. Tal y como señala Hughey, el periódico oficial de la asociación afirmaría que las causas de tal reducción había que encontrarlas en dos tipos de factores. Por un lado estaba el miedo al resultado de la guerra civil. Se temía que si los carlistas lograban vencerla emprendieran posteriormente una campaña de represión contra los protestantes y esto, lógicamente, desanimaba a muchos de los nuevos conversos. El segundo motivo eran las dificultades

---

<sup>1203</sup> John David HUGHEY, *Religious freedom in Spain, its ebb and flow*. The Carey Kingsgate Press Ltd., 1955, p. 62.

<sup>1204</sup> Véase *La Esperanza*, 21-9-1870.

<sup>1205</sup> John David HUGHEY, *Religious freedom*, p. 63.

<sup>1206</sup> *Ibidem*, p. 64. Este autor hace referencia a un informe de dicha asamblea al que no se ha podido tener acceso.

encontradas por los predicadores ante un público indiferente y mayoritariamente analfabeto.<sup>1207</sup> Un argumento que ya fue utilizado, como se ha visto, por los primeros misioneros evangélicos en España. Uno de los pastores que tuvo que hacer frente a dichas dificultades fue el berlinés Fritz Fliedner, que debió hacer frente asimismo a la competencia que se estableció muy pronto entre las distintas confesiones cristianas que pugnaban por el control sobre esta nueva tierra de misión: presbiterianos, anabaptistas, congregacionalistas, metodistas y episcopalianos, entre otros.

Una figura relevante del protestantismo español del periodo fue el inglés George Lawrence, plymouthita. Su actividad proselitista se desarrolló en Barcelona, donde entró en estrecho contacto con colegios e iglesias protestantes. La *American Tract Society* informó que en 1869 llegó a vender trescientos mil ejemplares de la Biblia en varias regiones españolas, con la ayuda de media docena de ayudantes. Enfrente del ayuntamiento de Barcelona Lawrence montó una carpa donde supuestamente llegó a vender alrededor de 60.000 en sólo dos días. Pero hay más, Lawrence al parecer fue tan atrevido como para intentar venderle biblias incluso al propio rey Amadeo de Saboya que, pese a negarse, permitió que los protestantes formaran parte del cortejo real que cruzó la Ciudad Condal en el mes de mayo de 1873.<sup>1208</sup> Por su parte, en 1871 la *Iglesia Metodista Wesleyana* daba clase en la capital catalana a 161 niños y 151 niñas, contaba con un pastor español y ofrecía servicios religiosos cinco días a la semana. Tres años después sus actividades también se extendían a Mahón, la capital de la antigua colonia británica de Menorca, donde contaba con 102 conversos y estaba al cargo de un total de 503 alumnos.

Los presbiterianos, sin embargo, tuvieron más éxito en Madrid. Uno de los misioneros más activos de la ciudad, el baptista estadounidense William Knapp, llegó a fundar una pequeña congregación de 45 miembros y en abril de 1871 creó una escuela infantil femenina, otra masculina y un aula de teología. Knapp se había hecho presbiteriano merced a su amistad, y puede que por el poder y los recursos que pusieron a su disposición, con dos misioneros de esta secta que conoció en la Villa y Corte. Pero pronto cambió de opinión y en 1872 fundó la primera iglesia baptista de España, bajo la tutela de la *American Baptist Missionary Union*. Los resultados obtenidos por Knapp fueron muy significativos. En dos años logró abrir cuatro iglesias en España –dos en Madrid, una en Alicante y otra en Barcelona– y tres escuelas; bautizó a sesenta y dos personas y la Iglesia Baptista llegó a contar 244 miembros y cuatro pastores nativos.<sup>1209</sup>

---

<sup>1207</sup> Ibidem

<sup>1208</sup> Ibidem, p. 64-65.

<sup>1209</sup> Ibidem, p. 65.

Las actividades de los vendedores de Biblias, sin embargo, no siempre discurrieron pacíficamente. En Granada, en 1874, un sujeto decidió vender ejemplares de las Sagradas Escrituras en la puerta de la catedral y las protestas de los fieles provocaron la intervención del gobernador civil, que le pidió que siguiera con su actividad en otra parte. Así lo hizo, pero ni aun así se libró de la furia del gentío granadino. Un grupo de exaltados destruyó el puesto y quemó los libros que vendía ese mismo día. La situación empeoró cuando un grupo de jóvenes atacó la capilla protestante y el mercader acabó siendo arrestado por un agente en medio de revuelo. El gobernador escribiría al día siguiente al pastor protestante responsable de la capilla y de la actividad misionera para asegurarle la máxima protección de la fuerza pública para la práctica pública y privada de su culto. La promesa se cumplió y no se volvieron a registrar altercados de este tipo en la capital del Darro.<sup>1210</sup>

En conclusión y para tener una idea general del peso numérico del protestantismo en España durante el Sexenio baste saber que en 1874 existían 36 centros religiosos en el país, incluidas iglesias y capillas, con una asistencia media a los servicios dominicales de más de mil ochocientas personas. Se habían abierto 43 escuelas protestantes y en ellas se educaba a mil setecientos alumnos. La *British and Foreign Bible Society* contaba con quince agentes establecidos y con siete la *National Bible Society of Scotland*. Los protestantes tenían cuatro diarios y el de mayor tirada, *El Cristiano*, publicaba diariamente 1.400 ejemplares.<sup>1211</sup> Así pues, esos dos millares de protestantes españoles configuraron una base social limitada pero estable y comprometida. Es decir, muy probablemente los que compraban y leían ese periódico eran los mismos que llevaban a sus hijos a las escuelas protestantes.

Estas cifras deben encuadrarse, además, en una valoración más amplia sobre el sentido del cambio religioso que se consolida en España durante el Sexenio. Entre los historiadores suelen privar las lecturas pesimistas al valorar el avance real del protestantismo en España y, por extensión, sobre las posibilidades de creación de un verdadero mercado de creencias libre. Las causas de este pesimismo están relacionadas, en parte, con una lectura excesivamente sociologizante del factor religioso. Ya sea por la paralización que se daría en el periodo posterior a 1875, ya sea por la incapacidad de los misioneros de llegar a los polos extremos de la sociedad, se tiende a considerar que aquél fue un adelanto fundamentalmente reducido y pasajero. A nadie se le oculta que, en

---

<sup>1210</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>1211</sup> Ibidem, p. 66. Entre el resto de grupos que enviaron misioneros y ayuda económica para la evangelización de España se encontraban la *United Presbyterian Church* de Escocia, la *Presbyterian Church* de Irlanda, los baptistas y los congregacionistas estadounidenses; los Wesleyanos y los Hermanos ingleses, la iglesia anglicana, la *Spanish Evangelization Society* de Edimburgo y varios comités de Holanda, Suiza y Alemania.



efecto, la evangelización de las clases trabajadoras y de los pobres resultó una tarea prácticamente imposible. Dado el énfasis protestante en la lectura de las Sagradas Escrituras, una población con más de un 70% de analfabetos no podía resultar sencillo. Algo parecido sucedía con las clases altas. La clase dominante española del tercer cuarto del siglo XIX, esa mezcla de altos funcionarios, antiguos nobles, banqueros, grandes comerciantes e industriales, encontró en el catolicismo una marca de identidad colectiva fundamental que además se confundía a menudo con el patriotismo. Mientras tanto, el protestantismo seguía siendo una religión extranjera. No sólo, como decía la propaganda neocatólica, porque siempre lo había sido y porque la Monarquía de España la había combatido por todo el mundo durante siglos, si no también por la forma en la que se produjo la acción catequética y pastoral de los misioneros durante aquellos años de experiencia democrática. En palabras de Hughey: "The foreign character of Protestantism was enhanced by the fact that its propagation in Spain depended so much largely upon money and people from abroad"<sup>1212</sup>.

Al margen de estos factores y coincidiendo con la proclamación de la República, a la reducción del entusiasmo popular por el mensaje evangélico habría que sumar problemas de mayor calado, como la generalización de las revueltas o los efectos deletéreos que tuvieron las guerras civiles carlista y la cantonal sobre la acción pastoral de los misioneros recién llegados, especialmente en su predicación y en la venta de Biblias. Con todo ello, la presencia social de las sectas evangélicas se acabaría reduciendo en pocos años y su número no sería lo suficientemente alto como para hacerlo temible. En 1875 lo peor del peligro protestante había pasado para la Iglesia católica hispana y sus enemigos declarados seguirían siendo el indiferentismo religioso y las políticas liberales secularizadoras.

Al mismo tiempo, la ortodoxia católica conservó su poder en funciones sociales clave para la reproducción del sistema de creencias, por ejemplo, a la hora de celebrar y sancionar los ritos de paso. Así pues, la gran mayoría de los bautizos, las bodas y los entierros siguieron realizándose en los templos católicos, mucho más que en las capillas protestantes o en los ayuntamientos. En este sentido el poder inercial de la tradición pesó mucho más que las ansias de liberación del peso y el control del clero católico que sentían algunos. Sólo aquellas familias compuestas por conversos al protestantismo o por militantes de partidos con creencias anticlericales optaron por las ceremonias alternativas al rito católico disponibles. Como ha demostrado Alicia Mira para el caso alicantino, las personas que participaron en esos ritos acatólicos se enfrentaban a tener que pagar el

---

<sup>1212</sup> Ibidem, p. 69.

precio moral de significarse en sus comunidades como alejados de la tradición. Posiblemente hubo quien no estuvo dispuesto a hacerlo sin que por ello se le pueda incluir en las filas de los fieles fervientes al catolicismo<sup>1213</sup>.

Un tercer elemento que tomar en consideración fue la escasa duración de la alianza que se estableció entre los misioneros protestantes y la izquierda. Algunos misioneros protestantes pronto denunciaron la irreligiosidad latente en los grupos republicanos, demócratas y liberales radicales. Pese a la presencia de figuras de intachable, aunque no ortodoxa, religiosidad, como Castelar, la izquierda anticlerical española entraba en la era de la política de masas insertándose en una línea irreligiosa y materialista: ““Few liberals, and hardly any Republicans, in certain provinces, will hearken to a word of religion”<sup>1214</sup>. Actuando así, no obstante, la izquierda inconscientemente actuaba a favor de los intereses de Roma. Es decir, la libertad de conciencia en muchos sentidos se limitó a una mera declaración constitucional, al punto programático de algunos partidos producto de una maduración ideológica. Sin embargo, el mejor modo de defenderla y de robustecerla hubiera sido practicarla en toda sus expresiones. La creación de una minoría protestante española, por pequeña y débil que fuera, se convirtió en la garantía más segura del recién estrenado derecho. Su presencia forzaba a las instituciones políticas, educativas y policiales a tener en cuenta sus creencias. Con ello, además de dejar de dar por descontada la idea de que religión significaba catolicismo romano, se fueron generado dinámicas institucionales pluralistas que, obligando a las centros de decisión política a respetar a las minorías, habían mejorado la calidad de un sistema que empezaba a madurar sus prácticas liberales.

Frente a este análisis, bien podría argumentarse que las fuerzas políticas progresistas tenían pocos alicientes para conservar su alianza y colaboración con los misioneros y predicadores protestantes. Su labor no era la de conservar o suscitar el pluralismo religioso o vincularse personalmente a opciones religiosas concretas, sino velar por la implantación de leyes y de mecanismos institucionales que garantizaran la igualdad entre los ciudadanos al margen de sus creencias. Es decir, apuntalar un estado religiosamente neutral. Pero, desde el punto de vista de la práctica social, ambas opciones estuvieron muy relacionadas y una mayor sensibilidad religiosa por parte de los líderes de la izquierda hispana bien podría haber tenido efectos indeseados como, por

---

<sup>1213</sup> Alicia MIRA ABAD, *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)*, p. 178-257. Cito, en este caso, la Tesis Doctoral dirigida por Emilio La Parra López que la autora amablemente me proporcionó tras su defensa en junio de 2002 en el Departamento de Historia Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alicante. Conste aquí mi más sincero agradecimiento a la misma. El paginado corresponde a la Tesis Doctoral.

<sup>1214</sup> John David HUGHEY, *Religious freedom*, p. 68. Y añadía: “It is evident that Protestants could expect little response to religious message from the political leftists”.

ejemplo, el de sentar la bases de la definitiva “civilización” de la iglesia católica en España en forma de un incremento de su fidelidad a unas instituciones que respetaran su libre organización interna.

Ahora bien, estas reflexiones no pretenden oscurecer el hecho de que fueron esos mismos sectores de la izquierda quienes se batieron en la dura lucha por el reconocimiento y el respeto de los derechos civiles. Además de la supresión de la pena de muerte, singular fue su victoria al conseguir que se aboliera la esclavitud en el territorio colonial español, venciendo la oposición conservadora, clerical, de los estancieros, negreros y comerciantes de seres humanos. En este punto cabe subrayar los esfuerzos realizados y el empeño demostrado por los demócratas y los republicanos por obtener un logro que ya se había conseguido en gran parte de los estados coloniales. Para ello se formaron plataformas cívicas y asociaciones, se propusieron leyes en el Parlamento y se desarrolló una intensa campaña de movilización que obtuvo el respaldo mayoritario de los sectores progresistas de la ciudadanía española. Tal fue el éxito y la extensión del movimiento que los líderes de la Restauración borbónica posterior no se atreverían a enmendar la legislación abolicionista del mismo modo en que lo hicieron con la legislación librecultista.<sup>1215</sup>

El último elemento que ayuda a comprender las dificultades a las que se enfrentaron otras confesiones cristianas al implantarse y desarrollarse en el territorio español fue la identidad de sus apóstoles. En su mayoría fueron antiguos miembros del clero católico los que se encargaron de difundir el protestantismo en España. Como han demostrado las diatribas de Menéndez Pelayo y las obras de José Luis Molina y Juan B. Vilar al caracterizar el fenómeno, la mayor parte de los curas y frailes apostatas que con mayor ahínco difundieron las doctrinas evangélicas tardaron poco en volver al catolicismo. Ese fue el caso de Nicolás Alonso Marselau, ex clérigo granadino y activo predicador y publicista protestante que acabaría “abjurando de sus errores en 1874” e ingresando en la orden de Trapa; Luis A. Fernández Chacón, ex canónigo extremeño que acabaría abjurando del protestantismo en 1885; o el predicador Antonio Sánchez Meneses que lo haría en 1877. Otros, sin embargo, decidieron emigrar a Inglaterra. Gibraltar siguió siendo en la década de 1870 la cabeza de puente del protestantismo en España y muchas de

---

<sup>1215</sup> Véanse, entre otros, Manuel MORENO FRAGINALS, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona, Crítica, 1983 y J. A. PIQUERAS (ed.) *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado. Homenaje a Manuel Moreno Friginals*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002. En cuanto al papel jugado por Castelar en el movimiento y la legislación abolicionistas también puede verse mi capítulo “Republicano y abolicionista. La esclavitud en el discurso y la acción política de Emilio Castelar”, del libro de Fátima COCA et alii (ed.) *La recepción de los discursos: El oyente, el lector y el espectador*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003, p. 329-338.

estas figuras entraron allí en contacto con el ex escolapio valenciano Juan Bautista Cabrera, “el primer obispo protestante de España”. Junto a la creación de la llamada “iglesia cabrerista”, el valenciano se distinguió por sus críticas político-dogmáticas al papado y al celibato ya que, como tantos otros de estos neófitos del credo evangélico, tomó por esposa a una maestra de escuela.<sup>1216</sup>

La apertura del mercado de creencias por vía constitucional en 1869 facilitó la creación de centros religiosos y educativos que deberían cerrar sus puertas en 1876, tras la aprobación de otra constitución que tan sólo reconocía la tolerancia privada de cultos en línea con lo que marcaba el Código Penal de 1848, reformado en 1850. Una vez que la esfera pública volvió a estar dominada por el monopolio católico, las misiones protestantes debieron operar en la semi-clandestinidad. Para los pocos pastores protestantes españoles que hicieron aparición en el Sexenio se esfumaron las posibilidades de continuar su labor pastoral y, de negarse a abjurar o querer seguir predicando, sólo les quedaba el exilio. Es esta una lógica consecuencia de la politización de la religión operada por los conservadores triunfantes en 1876 que consideraban la unidad de fe, la intolerancia católica, como el más útil baluarte del orden social pese a que se vieran forzados a admitir una cierta tolerancia. Asimismo se puede constatar que el Sexenio también proporciona el enésimo ejemplo de la absoluta sujeción de las prácticas religiosas de los españoles a los variantes contextos políticos. La evolución religiosa e ideológica del país estuvo determinada, por tanto, por las estrategias partidistas de unas elites que seguían identificando la protección de sus intereses con la conservación de la confesionalidad del Estado. Es también por ello que la identificación del sistema republicano con la guerra civil y la anarquía reinante en el país, que realizaban retóricamente los alfonsinos y el resto de conservadores monárquicos, resultaría especialmente exitosa no sólo a la hora de justificar la restauración borbónica sino al recortar el derecho civil a la libre conciencia en el texto constitucional de 1876.

Por lo visto aquí se puede asegurar que una parte representativa de la opinión pública intervino a favor del final de la confesionalidad del estado y presionó para que los diversos gobiernos del Sexenio impulsaran la laicización y el cambio religioso a nivel institucional. La escasez de estudios sobre religiosidad y práctica religiosa nos impide anticipar conclusiones relativas a la “secularización interna” o tercera dimensión de la

---

<sup>1216</sup> Véanse J. L. MOLINA MARTÍNEZ, *Anticlericalismo y literatura*, p. 237-239; Juan B. VILAR, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Itsmo, Madrid, 1994, 107-145; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, p. 899-958; y Patrocinio RÍOS SÁNCHEZ, “Poemas satíricos aparacidos en la prensa española sobre la persona y la obra de Juan B. Cabrera, primer obispo protestante de España”, en *Jornadas sobre prensa y sociedad en la Murcia contemporánea*, Murcia, Cátedra de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia. (Manuscrito citado por Molina Martínez en *Anticlericalismo y Literatura*, p. 238)

secularización que, como ha puesto de manifiesto el ensayista italiano Roberto Marsichio, se refiere a las mentalidades individuales y familiares y al compromiso religioso de una comunidad dada.<sup>1217</sup>

Siguiendo las fuentes consultadas y tomando en consideración los informes y las cartas de relación a los diversos Secretarios de Estado del gobierno pontificio, se puede anticipar que la pérdida de influencia del clero sobre la población que se aprecia en este periodo tuvo dos causas principales. Por un lado el descrédito de una casta sacerdotal dividida internamente entre quienes deseaban participar en política y quienes aceptaban en su totalidad la división de poderes y potestades. Tal y como se ha visto en este y en los demás capítulos de esta Tesis, las denuncias de la intromisión política del clero fueron también constantes durante el Sexenio Democrático. Por otro lado, como apuntaron tanto los sectores secularizadores como los más celosos obispos, ese distanciamiento de los españoles de las tradiciones y valores católicos también procedía de importantes carencias pastorales y educativas. La concentración de recursos de personal en las zonas más ricas y el progresivo abandono de las áreas menos desarrolladas por parte del clero parroquial incrementó la falta de adhesión popular a las doctrinas, creencias y ritos de la iglesia. Una población que recibía una formación decreciente en dichos valores y prácticas estaba llamada a perder interés por la vida religiosa o a no adquirirlo. En este sentido es necesario reseñar que las tendencias puestas de manifiesto por Frances Lannon hace más de dos décadas.<sup>1218</sup> Es decir, el Norte peninsular y las poblaciones rurales fueron relativamente más y mejor catequizadas que el Sur y las crecientes ciudades. En estas áreas el proceso de secularización también respondía a motivos diferentes. Mientras que en las ciudades la presencia clerical no creció al mismo ritmo que lo hizo la de los potenciales destinatarios de su mensaje y participantes en sus ceremonias; diócesis como la de Baza en Granada tuvieron a su cabeza prelados que denunciaron constantemente la casi total ignorancia de la religión católica y sus principios fundamentales durante todo el siglo XIX. En otras palabras, la Iglesia comenzó a fracasar pastoralmente en las zonas urbanas en expansión y allí donde no pudo, no supo o no quiso penetrar, como en amplias zonas rurales meridionales.

La prensa católica y las declaraciones eclesásticas señalaron asiduamente a la falta de dotación económica por parte de los gobiernos liberales como causa primera del

---

<sup>1217</sup> "Sarebbe infine opportuno pensare alla secolarizzazione come a un concetto composto da più dimensioni tra loro indipendenti: laicizzazione (dimensione sociale e istituzionale più ampia); mutamento religioso (dimensione organizzativa); coinvolgimento religioso (dimensione della credenza, della pratica e dell'esperienza individuali)", en *Religiosità e credenza*, Roma, Carocci, 2002, p. 113.

<sup>1218</sup> Frances LANNON, *Privilege, prosecution and prophecy: the Catholic Church in Spain 1875-1975*, Clarendon, Oxford, 1987, p. 15-39.

avance del indiferentismo religioso de los españoles, como se verá a continuación. Pero, no obstante, como han puesto de manifiesto Callahan y Lannon, las causas fueron más complejas y al cambio social, político y cultural operado en el siglo XIX se suman también las decisiones estratégicas de un alto clero más preocupado por fidelizar los sectores más influyentes del laicado y por no malgastar recursos en ciertas regiones, ciudades y parroquias que dieron por pérdidas con excesiva facilidad.

En suma, la Iglesia en España no tenía ni la mentalidad ni los recursos necesarios para afrontar con garantías la pérdida del monopolio religioso decretado en 1869, y confirmado y acentuado por la Primera República. La existencia de un mercado libre y competitivo de doctrinas políticas y religiosas se considera habitualmente un claro indicador de la deriva secularizadora que tomarían las relaciones de los diferentes estados con las Iglesias en Europa. Pero tampoco las minorías religiosas, tras el breve éxito con que iniciaron su implantación durante el Sexenio Democrático, lograrían hacer sombra al quasi-monopolio de las conciencias ejercido por el clero católico en España. Entre otros motivos, por la influencia política del alto clero en los sectores más decisivos de los partidos monárquicos haría que durante la Restauración borbónica iniciada en 1874 el catolicismo en España no perdiera su influjo. Pero dicho resultado se debió también, como hemos visto, a la actuación de muchos “ciudadanos católicos” que se organizaron, recogieron fondos, fundaron escuelas y ayudaron a catequizar y a evangelizar la sociedad española al lado del clero. En el terreno institucional el caso fue precisamente el contrario. La Iglesia experimentó una franca recuperación, se abrieron nuevos seminarios pontificios y escuelas de gestión eclesiástica. Además de los factores ya analizados cabría apuntar que en la España del Sexenio la religión se politizó más y mejor de lo que se sacralizó la política. En otras palabras, la identificación de amplias capas de la población con la fe católica fue utilizada tanto por los eclesiásticos intransigentes como los partidos confesionales, de modo que sus actos y decisiones políticas quedaran recubiertos por un elemento de legitimación añadido y superior a los empleados por sus adversarios. Y además contaron con la colaboración del Pontífice anciano. En segundo lugar, la exitosa transferencia de sacralidad de los dogmas religiosos a los políticos; es decir el viaje de la inefabilidad y la sumisión con origen en las creencias heredadas y con destino a los programas de sus respectivos partidos y sus líderes que realizaron jacobinos, bolcheviques o fascistas de todo color no describe, en absoluto, la línea de actuación ni los resultados obtenidos por demócratas, republicanos o progresistas en España.

## Capítulo 7. Ecclesia militante. Los adalides de la unidad católica ante el fin de la confesionalidad.

La teología católica realiza una clara distinción interna en la composición de la Iglesia. Entre sus fieles existe la comunidad de los vivos, la Iglesia militante, y la de los muertos, la Iglesia triunfante. La distinción gira en torno a la ausencia o presencia del Salvador, diferenciando entre la Iglesia de la tierra y la Iglesia del cielo. Los muertos en el seno de la Iglesia, redimidos por Dios a través de los sacramentos administrados por sus ministros, se encuentran en presencia del Altísimo. Los que aún penan en este valle de lágrimas, sin embargo, deben seguir difundiendo la Buena Nueva, practicando las virtudes morales y teológicas y cumplir, en suma, con los requisitos que les harán dignos de la salvación.

Valga la metáfora de la Iglesia militante para ver como a partir del *Syllabus* la distinción se cargó de un contenido político. Políticas habían sido las luchas de los neocatólicos para enderezar el rumbo estatal marcado por los moderados en dirección confesionalizadora. Políticas las recomendaciones que dieron sentido a la prensa que controlaron, como se ha podido ver en capítulos anteriores. Políticos también sus objetivos, que no dejaban de estar guiados por el objetivo de vehicular su intervención en la esfera pública en nombre de los intereses supuestamente inmutables de Roma y los fieles.

Pues bien, esa militancia política transitará hacia nuevos horizontes tras la revolución de septiembre de 1868. Ya desde septiembre de 1868, pero sobre todo después de las elecciones por sufragio universal a Cortes Constituyentes, los publicistas católicos adoptaron una posición contraria a una revolución que hacía bandera de la extensión de los derechos individuales a todos los terrenos de la actividad ciudadana y que pretendía extender lo que llamaban libertad a todas y cada una de los ámbitos. Incluido el religioso. Su actitud tras las elecciones del 69 y la falta de apoyo parlamentario de los que se denominaban defensores de la fe se hizo más vehemente.

Los sectores clericales, tras más de una década de estrecha vinculación a los gobiernos moderados y a la Corona<sup>1219</sup>, improvisaron una renovada serie de estrategias de condena, resistencia y subversión del programa revolucionario. El clericalismo estableció una relación más estrecha con las bases sociales que lo apoyaban o se identificaban con su mensaje. El primer apartado de este capítulo da cuenta de la emergencia de esa serie de mecanismos de concienciación y de movilización para

---

<sup>1219</sup> Un incisivo análisis reciente a cargo de la máxima experta en la obra política de Isabel II, Isabel Burdiel, ha cuestionado las relaciones que tuvo con los moderados. Véase "La ilusión monárquica del liberalismo isabelino: Notas para su estudio", en Alda BLANCO y Guy THOMSON (eds.) *Visiones del liberalismo*, p. 137-159.

afrontar la llamada “cuestión social”. Al mismo tiempo, el propio contenido del mensaje clerical también se renovó y buscó adoptarse a los nuevos tiempos. Esos remozados dispositivos protectores generaron una revisión no sólo de los medios sino incluso de los fines que debía perseguir el católico militante, como se verá en la segunda parte de este capítulo a través del análisis del debate parlamentario. La última sección analiza la división del clericalismo político provocada por el ascenso de los sectores alfonsinos como representantes de un nuevo tipo de clericalismo anticarlista. Las similitudes del mensaje superan las diferencias y los primeros defensores de la Restauración borbónica darían un lugar preeminente al clero y al catolicismo en su defensa del orden social.

Respecto a las fuentes empleadas se debe aclarar que la mayor parte de la prensa escrita empleada para definir el movimiento católico procede de sus principales portavoces: los llamados neocatólicos, o sector posibilista del carlismo. El carlismo conoció, durante el Sexenio, un auge sin precedentes desde hacía decenios. El derrocamiento de Isabel II y la aceptación de la monarquía como forma de gobierno alimentaron las esperanzas carlistas, que percibían el momento político como apropiado para proclamar rey a su candidato, Carlos VII. La llegada de la libertad de prensa, además, les permitió lanzar una campaña propagandística a escala nacional, que posibilitó ampliar sus zonas de influencia más allá de su feudo tradicional vasconavarro.<sup>1220</sup>

En la oposición carlista se fueron perfilando dos tendencias que acabarían de diseñarse en 1871. En los primeros momentos del reinado de Amadeo I tuvo más peso el sector neocatólico, liderado por Cándido Nocedal, caracterizado por la participación electoral y el uso de las vías legales para la obtención del poder. El partido carlista se presentó a las elecciones de aquel año para impedir la subida al trono de Amadeo I. En esta ocasión obtuvieron 51 diputados y 21 senadores, el mayor éxito que llegaron a obtener. Los comicios celebrados en abril de 1872 reflejaron con más precisión la pérdida de peso real del carlismo en la sociedad española: 38 escaños en 19 provincias. Pero con mayoría absoluta en las capitales de Vizcaya, Navarra, Lugo, Cuenca y Ciudad Real.

Muy rápidamente la impaciencia cundió entre las bases y el sector posibilista comenzó a perder puntos en favor del sector insurreccional. Las revueltas se iniciaron en mayo. El día 2, el pretendiente Carlos VII entró en Vera de Bidasoa. Derrotado el ejército carlista en Oroquieta, la firma del Convenio de Amorebieta trajo la paz al País Vasco y Navarra durante unos meses. Las partidas se volvieron a movilizar en diciembre en sus

---

<sup>1220</sup> En septiembre de 1868 el propagandista carlista Ramón ESPARZA E ITURRALDE publicaba, pero en París, el folleto *Carlos VII y la monarquía popular, única solución conveniente a los intereses de España*. París, Imp. Universelle, 1868.



feudos habituales. La guerra carlista duraría cuatro años, generando una tensión constante y con indudables repercusiones en el curso político nacional y generando altos costes económicos. Pero ya en este punto la naturaleza foral del conflicto habría desbancado a su componente religiosa como motor del conflicto.<sup>1221</sup>

## 7. 1. Catolicismo político y transformación social

La emergencia del movimiento católico en España estuvo marcada por el cambio social vinculado a la consolidación del liberalismo en el poder y coincidió con los inicios de la débil industrialización hispana. Por otra parte, la línea política sostenida en el *Syllabus* alejaba a la Iglesia no sólo de la clases medias liberales sino también de un movimiento obrero ya organizado internacionalmente. La visión de una sociedad civil dividida en clases era profundamente rechazada por la jerarquía, inmersa en su visión monista del orden social. De hecho, se consideraba completamente contraria a la sana doctrina católica. Cualquier miembro de las múltiples asociaciones obreras que florecieron en Occidente se consideraba enemigo de Dios. Al obrero consciente y militante pronto se le dio lugar en la genealogía enemiga encarnada por el protestante, el racionalista o el hereje y que tanto el tradicionalismo teocrático como el legitimismo seguían describiendo como una terrible amenaza al orden social. Con el paso al primer plano de la “cuestión social”, la Curia no obstante trataría de orientar su resolución en su propio beneficio. Dicha estrategia no sólo implicaba sofocar la movilización social que promovían las diversas plataformas organizativas obreras, sino por la reafirmación del poder espiritual y temporal del clero para mediar en los conflictos sociales derivados de la industrialización.<sup>1222</sup> Aunque el problema se intensificaría durante el Sexenio, la lucha contra el socialismo la había empezado la Iglesia en España veinte años antes.

Además de las zonas de mayor concentración de actividades industriales, el peligro se extendía a las zonas de intenso intercambio comercial, como los puertos de mar. Precisamente los lugares donde se propondría aplicar una recortada tolerancia de cultos. En 1849, el obispo de Ibiza denunciaba ante el ministro de Gracia y Justicia el riesgo que suponía para la paz de su diócesis el contacto “con los extranjeros de todas las

---

<sup>1221</sup> Vicente GARMENDIA *La ideología carlista en los orígenes del nacionalismo vasco (1868-1876)*, Diputación Foral de Guipúzcoa, Zarautz, 1985; y Coro RUBIO POBES *Revolución y tradición. El País Vasco ante la revolución liberal y la construcción del Estado español*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

<sup>1222</sup> Esta oposición a los movimientos de emancipación obrera estaba ya presente en la encíclica *Nostis et Nobiscum*, de 1849, como ha subrayado Daniele MENOZZI en “Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)”, *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico del Medioevo all'età contemporanea*, edición a cargo de Giorgio CHITTOLINI e Giovanni MICCOLI, Einaudi, Turín, 1986, p. 769-808, p. 806.

comuniones y creencias que vienen frecuentemente a sus puertos”. Pero insistía sobre todo en la necesidad de luchar contra el

“Proselitismo de socialistas y comunistas que por todas partes cunde como cáncer y exige en ambas un Pastor, siempre atento y vigilante, si no se quiere que la unidad católica que afortunadamente hoy reina en ellas se convierta en una sentina de errores y de sectas en la diversidad de creencias que arrastre a la disolución del orden social”<sup>1223</sup>

Estos temores ibicencos se repetían en otra zona de peligro: la diócesis de Barcelona, centro de un área de intensa modernización económica, técnica y social a partir de 1830. El obispado tenía como responsable por entonces a un eclesiástico y jurista que compartía el planteamiento del obispo de Ibiza y que además se volcó en desarrollar los mecanismos para ponerlo en práctica. Así, ya en la primavera de 1852, José Domingo Costa y Borrás<sup>1224</sup> informaba al mismo ministro sobre los “medios insidiosos de que se valen los enemigos del gobierno y del reposo público para pervertir y extraviar a la clase jornalera”. Con temor y repugnancia constataba que “entre las masas proletarias cuenta el comunismo con un crecido número de prosélitos porque se las fascina con el bello ideal de un porvenir irrealizable”. Ante semejante desgracia la respuesta debía ser “introducir en el corazón de estos *hombres máquinas* la Religión y la moral que son el único contraveneno”.<sup>1225</sup> La carta del obispo, sin embargo, no se reducía a analizar teóricamente la opinión política de las clases trabajadoras, “desviada y peligrosa”; ni a referir potenciales correctivos, sino que el prelado también informaba de unos sucesos que habían puesto en alerta a las autoridades religiosas y políticas de la periferia barcelonesa pocos días antes.

Según Costa, dos sacerdotes habían sido enviados a la Puerta del Ángel, a las afueras del pueblo de Gracia, por entonces a las afueras de Barcelona, para rezar el rosario en compañía de “estos infortunados”. Su misión era deliberadamente moralizadora e inquisitiva puesto que su presencia debía evitar “que fuese la gente joven retozando por aquellas veredas”. Al parecer, tuvieron éxito ya que “se daban pasos agigantados para suavizar las costumbres, temor a Dios, respetar al Gobierno y sus mismos principales”. Pero en aquella ocasión se produjo un hecho que interrumpió su normal desarrollo. De repente, “unas cuantas piedras que se arrojaron por algunos mal intencionados fueron suficientes para herir de muerte al rosario, pues el jefe militar de aquel cantón acordó su

---

<sup>1223</sup> *Carta del obispo de Ibiza al Ministro de Gracia y Justicia*, 14-V-1849, ASV, *Parte Moderna*, AN Madrid, caja 322, ff. 522-531, f. 528.

<sup>1224</sup> Costa había sido nombrado obispo de Barcelona en 1850 y fue uno de los principales propagandistas del tradicionalismo católico. Obra suya fue un *Catecismo Popular* bilingüe, catalán-castellano, que tuvo sucesivas reediciones hasta 1946. Cf. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC; Madrid, 1972, vol. I, p. 637.

<sup>1225</sup> *Carta del obispo de Barcelona al Ministro de Gracia y Justicia*, 30-III-1852, ASV, *Parte Moderna*, AN Madrid 322, tit. 3, ff. 417-418.

prohibición diciendo que podía rezarse dentro de Gracia". A continuación los sacerdotes solicitaron el permiso al alcalde de la localidad para continuar con sus rezos en la vía pública pero les fue denegada. Según el obispo, siempre con el mismo "pretexto": las autoridades civiles consideraban que el rezo del rosario resultaba contrario a "la tranquilidad pública"<sup>1226</sup>. Esta denegación del uso del espacio público a los sacerdotes encargados de difundir la devoción católica entre la población llamó poderosamente la atención e indignó a Costa. Sobre todo porque se producía en un estado que acababa de firmar un Concordato con la Santa Sede en que se establecía la responsabilidad clerical de la salud moral de la nación. Ahora bien, la actitud de las autoridades civiles catalanas, además de suponer un elemento discordante con la línea habitual de actuación en el resto del país, fueron reflejo de la existencia de un conflicto específico con este prelado.

El desencuentro estuvo propiciado, no en poca medida, por el acérrimo ultramontanismo de Costa, que le empujó a representar insistentemente ante el Gobierno contra la censura civil, la desamortización, la excomunión, los recursos de fuerza, el regio exequatur y todas y cada una de las regalías de la Corona. Pero además Costa veía con preocupación como el indiferentismo religioso se extendía entre sus diocesanos. Los indicadores elegidos para medir su impacto remiten también al universo reaccionario. Véase el "tristísimo cuadro" que ofrecía Barcelona:

"Dejando aparte los cafés y teatros, abundan mucho los cafetines que son otros tantos focos de corrupción. También en sus temporadas menudean mucho los bailes deshonestos. Esto da un resultado infalible pero fatal porque los matrimonios separados, y los concubinatos son inmensurables. Tengo en la curia al pie de 500 expedientes de divorcio pendientes de fallo ¿Y cuántos habrá que sin buscar este medio canónico vivan a sus anchuras? Sólo sé un poco porque me he consumido largas horas en amonestar a la caridad no sólo a divorciados sino también a adúlteros que viven y procrean como si fueran casados"<sup>1227</sup>

Y en ese nido de corrupción que era la moderna urbe, donde circulaban profusamente los "libros malos y perniciosos" cargados de "los errores impíos y antisociales [que] serán siempre la palanca para conmovir hasta los cimientos de los tronos y de los gobiernos", sobresalía otro tráfico, cuyo potencial subversivo merecía las más duras condenas:

"Sobre todo descuella la prostitución que puede decirse ha llegado a su apogeo. El corazón se para de dolor al considerar la humanidad tan degradada en las personas de innumerables mujercillas que sirven de lazo a la incauta juventud. Quéjense los periódicos y no es sólo el Obispo. Todo esto pasa casi desapercibido porque no altera ostensiblemente la tranquilidad. Así se va formando una generación de carne y de

---

<sup>1226</sup> Ibidem, f. 419. El Senado, doce años después, daría la razón al alcalde de Gracia. Véase el dictamen de la Comisión relativo al proyecto de ley sobre reuniones públicas, aprobado el 19-V-1864, en que se prohibía la presencia no autorizada de más de veinte individuos en la vía pública, incluidas las procesiones religiosas y otras ceremonias pías o litúrgicas. Cf. *Diario de Sesiones, Senado*, 19-V-1864.

<sup>1227</sup> *Carta del Obispo de Barcelona*, f. 418

pasiones que resistirá habitualmente todo gobierno y cuando sus instintos feroces se lo demanden sabrá sacudir el yugo”<sup>1228</sup>

Al margen de esta sorprendente interpretación de la prostitución como aliada y motor de la subversión política, el prelado se lamentaba implícitamente del agravio comparativo que suponía que la fuerza pública permitiera que las meretrices trabajaran libremente en las calles mientras se lo impedía a los sacerdotes. Esta ofensa llevaba al obispo a pedir al ministro que aplicara medidas correctoras. Con respecto al rezo público de rosarios exigía que “en vez de prohibirse las prácticas de piedad se reprima a los poquísimos que las pueden contrariar”. Los periódicos, por su parte, no debían “ocuparse de las personas o cosas de la Religión en términos injuriosos” y para evitarlo Costa exigía el cumplimiento íntegro del artículo 3º del Concordato, que reconocía un papel al clero en la censura de las publicaciones periódicas. Por último, por lo que respecta a la prostitución, la solución era más original. Se instaba al ministro a crear un “establecimiento correccional” de acogida, un centro de internamiento especial donde las prostitutas recibieran “pan y ocupación”. Esas medidas estaban destinadas a poner fin a dichas situaciones “por el bien de la sociedad, de la Religión y de la Humanidad entera”.<sup>1229</sup>

La clase trabajadora y las autoridades del Estado, sin embargo, siguieron causando problemas al obispo de Barcelona. En mayo de 1854 volvió a dirigirse al ministro de Gracia y Justicia. En esta ocasión para defender otra iniciativa que debía frenar el avance del “comunismo”. Se trataba de la *Escuela de la Virtud*, un centro episcopal destinado a dar formación religiosa y moral al creciente proletariado barcelonés. La *Escuela* había sido clausurada por orden del capitán general de Cataluña. La decisión, que también afectó a algunas cofradías, respondía a la sospecha de estos centros habían tenido relación con los tumultos barceloneses de los días anteriores. Para el obispo, como cabía esperar, se trataba de un “yerro gravísimo”, sobre todo porque se “toma[ba] la medicina por la enfermedad”<sup>1230</sup>. Además de asegurar que la enseñanza en la *Escuela de la Virtud* siempre se había “dado en regla”, el prelado recordaba al ministro sus grandes esfuerzos para combatir la difusión de doctrinas subversivas entre los obreros. Le recordaba que ya “en 1852 escrib[ió] contra el socialismo y comunismo y llam[ó] la atención del Gobierno remitiéndole algún impreso de los que esparcían profusamente por las fábricas, atestados de tales errores”. Pese a ello, las campañas de agitación obrera

---

<sup>1228</sup> Ibid.

<sup>1229</sup> Ibid.

<sup>1230</sup> *Carta del obispo de Barcelona al Ministro de Hacienda e Interino de Gracia y Justicia*, 18-V-1854, ASV AN Madrid 309, tit. 4, f. 21.

habían continuado y el prelado constataba con tristeza que hubiera “fábricas que son otros focos de corrupción y en tal estado nada tiene de extraño que los principios subversivos vayan minándolo todo y ganando terreno cada día”. En su opinión, esos principios habían inspirado directamente las recientes jornadas de rebelión que habían sacudido la Ciudad Condal. Difundidos, evidentemente, por la mala prensa: “la lectura de algunos malhablados periódicos y folletos ha ido produciendo esa especie de socialismo que descubre el ojo observador, tanto en la organización de las masas, como en el alarde que recientemente ha visto con estupor la parte sensata de Barcelona”<sup>1231</sup>. En ese “alarde” veía Costa y Borrás una señal divina que debía alertar a las gentes de orden para combatir más eficazmente la difusión del “socialismo”, “una lección que ciertamente no es para desaprovecharla, porque sino se ahoga el monstruo en la cuna, y se deja crecer, puede causar días de desorden y de terror”<sup>1232</sup>.

La mano que debía ahogar al monstruo no era otra que la de la Iglesia, ya que “la causa primera del desbordamiento de esta clase [era] la ausencia de sentimiento religioso”. De ahí su empeño en acercar los valores cristianos a la clase obrera mediante iniciativas como el envío de misioneros a las zonas fabriles y la creación de centros como la *Escuela*. La decisión de la autoridad militar, por tanto, resultaba un “error supino” que dañaba los intereses de la religión. Pero no sólo. Partiendo de una visión absolutamente conservadora de la misma y considerándola como garante última del orden político y social, la clausura de los centros citados resultaba “sumamente digno de la atención de un Gobierno ilustrado y previsor”. La causa era que la medida adoptada comprometía la labor cristianizadora de la Iglesia, pero “no lo está menos el Gobierno de S. M.”<sup>1233</sup>.

El obispo, que se encontraba en Madrid aquellos días por orden del ministerio, empleaba términos severos con el ministro.<sup>1234</sup> En su carta se defendía arremetiendo contra el capitán general de Cataluña, para quien una parte del clero habría estado implicada en la algarada barcelonesa. Su indignación procedía de una cuestión de procedimiento. En concreto porque la autoridad militar no le había informado de la supuesta actividad subversiva del clero barcelonés directamente a él, su responsable, sino que había decidido comunicar directamente con el ministerio. Costa demostraba la coherencia y determinación de su postura ya que mantuvo durante sus sucesivas prelaturas en las sedes catalanas una actitud de recelo frente al control secular y

---

<sup>1231</sup> Ibidem.

<sup>1232</sup> Ibid.

<sup>1233</sup> Ibid.

<sup>1234</sup> Costa, que había sido suspendido de sus funciones de catedrático de Derecho Canónico en el Seminario de Tortosa durante el Trienio Esparterista, fue separado por el Gobierno de la silla episcopal barcelonesa durante 4 años, entre 1852 y 1856, a causa de las profundas y continuas desavenencias con los Gobernadores Civil y Militar de Barcelona. Cf. *Diccionario de Historia Eclesiástica*, p. 637.

propugnó una incisiva defensa de las atribuciones clericales. Esa habitual actitud de celo, no obstante, cedió ante unos hechos que no podía juzgar de primera mano, por lo que optó por criticar el curso de acción seguido por el responsable militar de la región y llamar la atención al ministro por sus acusaciones:

“He sentido mucho lo que V. E. se dignó indicarme ayer por la tarde, reducido a que figuraban algunos individuos del clero y que el Obispo o era impotente o condescendiente. Distingamos Excmo. Sr., los obreros a nadie ofendían y la gente discurría por las calles como en tiempos normales. Hasta las señoras se veían en los paseos, y no sé de nadie que haya sospechado nada de ellas. Si hubo más tocante a algunos clérigos, debió denunciarlo en forma el Capitán General, y entonces se hubiera sabido que el Obispo ni es impotente para castigar, ni condescendiente en lo que merece castigo. Esto nadie lo ignora, ni menos la citada autoridad. No es imposible que algún clérigo de poco juicio se permitiera alguna indiscreción, porque Barcelona es un gran bosque, pero, repito, la autoridad, en vez de escribir cartas al Gobierno, debió en tal caso obrar por sí, o excitarme a que yo lo hiciera”<sup>1235</sup>.

Llama también la atención este descargo de responsabilidades por parte de un personaje que siempre se había distinguido por sus cerradas defensas del *ordo clericalis* ante cualquier juicio emanado por las autoridades civiles. En esta ocasión Costa afirmaba que no podía “estar en todas partes, ni responder de lo que ignora”, mientras esperaba las determinaciones del Gobierno en la Casa de la Congregación de San Vicente de Paul de Madrid.<sup>1236</sup> Con todo, las polémicas más intensas en torno a la “cuestión social” y a las relaciones Estado-Iglesia se producirían durante el Sexenio, a cuyo análisis se dedican las siguientes páginas.

Con Isabel II en el exilio y unas Cortes dispuestas a democratizar España, la propaganda clerical se vio abocada a regresar discursivamente a sus antiguas fuentes de legitimación: Altar y Trono. *La Esperanza* reproduce un manifiesto de Cándido Nocedal en el que se despacha a su sabor con las trabas puestas a lo que denomina “monarquía tradicional” y a la libre práctica del catolicismo. Arremetía contra la “monarquía regalista”, “precursora de la revolución (...) llamada vulgarmente ‘constitucional’, y que no es sino la república más cara, desastrosa y eminentemente corruptora y corrompida”. El discurso se hace menos abstracto al dar un repaso a las instituciones ligadas a la monarquía isabelina y se convierte en un grito antisistémico, de tintes donosianos y de plena conformidad con la teología política pontificia: “¡Atrás el parlamentarismo, que convierte la nación en un enjambre de pretendientes, al palacio en un lugar de parásitos y a las asambleas legislativas en una lonja de contratación para los destinos públicos!”. Nocedal, inaugurando en el terreno político una línea argumentativa que ya había sido defendida

---

<sup>1235</sup> Ibidem.

<sup>1236</sup> En enero del año siguiente se le permitió regresar a su diócesis, tras ser reprendido con una amonestación formal del Gobierno. Cf. Real Orden del 11-I-1855, ASV, Parte Moderna, AN Madrid, 309, Tit. 4, Doc. 32.

por los obispos en sus pastorales desde el inicio del Sexenio, invierte la lógica del discurso sobre la libertad diciendo: “Si ha de haber libertad, que sea de veras. Si la ha de tener el error, que la tenga la verdad. Si se quiere la asociación libre, que no se exceptúe a los católicos. Si se proclama la libertad de enseñanza, que se consienta enseñar a todo el mundo. Sin excluir a los Jesuitas. Si se permite que cada cual adore al Ser Supremo de la manera que le plazca, que no se impida rendir culto al verdadero Dios a los frailes y a las monjas”<sup>1237</sup>. De este modo se formulaba el nuevo canon reivindicativo de participación ciudadana que se ajustaba perfectamente al uso interesado que habían hecho los sectores ultras de los diferentes derechos civiles aprobados en Cortes. Aunque, por otra parte, también se repetían los tropos del pasado contra el sistema constitucional y las imágenes de persecución y guerra al clero que tan frecuentemente se daban cita en sermones y pastorales episcopales. La fusión de los intereses de la monarquía autoritaria y de la conservación de los privilegios clericales seguiría siendo el núcleo central del programa carlista y tradicionalista durante todo el periodo democrático.<sup>1238</sup>

El principal enemigo era el “liberalismo”, como para Pío IX, porque “lanza toda la odiosidad del crimen” a la “gran comunión monárquico-religiosa”. Un objetivo que resultaría más patente aún dada su presunta intención de organizar una manifestación, “que más bien asemeja un motín”, y en el que se proferirían los gritos de “¡Mueran los curas, el Nuncio y el Papa!”. Por su parte, la prensa liberal prestaba su colaboración para crear un clima de venganza anticlerical, cuando “[recordaba] la muerte de los frailes y [amenazaba] con un nuevo 93”, como el vivido en la Francia del período del Terror. Pero la Iglesia había padecido esa persecución desde el inicio de sus tiempos: durante tres siglos en las catacumbas, bajo los bárbaros e incluso en Asia, a cargo de los discípulos de Mahoma. No obstante, el catolicismo “ha[bía] salido triunfador de todos los terrores” y había sabido sobreponerse en tiempos de enorme dificultad. Tanto así que los resultados habían sido precisamente los contrarios de los que buscaban sus agresores. Es decir, la sangre de los mártires había regado con vida la Iglesia y la sociedad. Esto también se debía a que esas oleadas de persecución habían proporcionado a la Iglesia una “nueva ocasión de dar testimonio al mundo, en medio de las inmensas tribulaciones que la cercan, de la fortaleza divina que le asiste”. En este punto se toman prestadas las ideas de los propagandistas católicos franceses que habían alzado su voz contra aquella caza anticatólica revolucionaria. Necedal menciona al autor de *El Genio del Cristianismo*, el conde de Chateaubriand, que décadas antes había recordado “a su país la verdad, la

---

<sup>1237</sup> Ibidem (“El matrimonio civil V”, *La Esperanza*, 1-III-1869.)

<sup>1238</sup> Sobre el carácter y objetivos de esta “contrarrevolución católica” en Francia e Italia véase el libro de Sandro FONTANA *La contrarivoluzione cattolica cattolica in Italia*, Morcelliana, Brescia, 1968, p. 67-68.

santidad y la belleza incomparable de la Religión que había prescrito y perseguido”<sup>1239</sup>. Con este enlace se pretende dar fuste a un conjunto de ideas que se enfrentaban a la necesidad de una inaplazable renovación.

Un intento de lograrlo vertebra el contenido del folleto *La revolución y la propiedad*, publicado en 1868. El autor del mismo parte de la premisa de que “los héroes de la Revolución Gloriosa” habían arremetido contra las bases del orden social con una virulencia sin precedentes. Su obra se presentaba como defensa de las mismas. Sobre todo de la propiedad privada, a la que consideraba la “fuente de los demás derechos”. Y lo hacía porque:

“La propiedad, al grito de MUERAN LOS RICOS, es el objeto más codiciado por los sectarios socialistas que, fingiéndose legisladores de la humanidad, se aprestan, con un puñal en la mano y la tea incendiaria en la otra, a destruir (si pueden) la religión, la familia y la propiedad”<sup>1240</sup>

Así pues, plantea sin ambages la idea de que el mejor remedio contra el socialismo y el comunismo era el catolicismo. Hablando un lenguaje similar al del Padre Velez, culpando del advenimiento de la Gloriosa a los “enciclopedistas”, el letrado López Serrano prevenía al pueblo contra las seducciones de los “filósofos socialistas” que no habían dado con la fórmula para aliviar sus carencias materiales, al paso que les animaba a abrazar la religión como “único remedio para todos los males espirituales”<sup>1241</sup>. La religión como “opio del pueblo” se presenta aquí sin ningún tipo de vacilación o rebozo. Los pobres no debían escuchar los cantos de sirena de aquellos líderes traidores, ni tratar de liberarse por medio de la acción. Al contrario, para amortiguar los padecimientos de este mundo, necesitaban abrazar resignada e íntegramente el mensaje cristiano:

“Humildad, paciencia y esperanza, mirando a Dios, que os espera y que os recompensará. Así convierte todos los dolores en uno de los percances del gran viaje que debe conducirnos a la última felicidad. Y entonces el dolor no es más que una de las penalidades de este viaje inevitable, y si hace padecer, también viene en pos de ella un consuelo inmediato, que es la esperanza”<sup>1242</sup>

De hecho, la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones residía precisamente en esto, en “ser la única que ha dado sentido al dolor”<sup>1243</sup>. Se trataba de una visión completamente conservadora del sentido del mensaje cristiano, basado en una interpretación clasista y conformista de la misma. No en vano, un capítulo entero de la obra está dedicado a la condena de las “ideas antisociales” contenidas en la obra de Lammenais y las del resto de miembros de lo que López denomina “el cristianismo

<sup>1239</sup> “Manifiesto” *La Esperanza*, 2-I-1869. La primera traducción de esta obra clásica se debe a José March y fue publicada en Barcelona en 1832, dos años más tarde de su aparición en Francia.

<sup>1240</sup> Juan LÓPEZ SERRANO, *La revolución y la propiedad. Estudio político-legal*, Imp de Berenguillo. Madrid, 1872, p. 5-6.

<sup>1241</sup> Ibid.

<sup>1242</sup> Ibid., p. 46.

<sup>1243</sup> Ibid., p. 47.



revolucionario”. Su intención es combatir a aquellos que en la España de 1868 “se sirven de Jesucristo y del Evangelio como de una palanca para destruir la sociedad”.<sup>1244</sup> Su *modus operandi* era sibilino y peligroso porque:

“Si atacan a la familia es en nombre de Jesucristo; si atacan la sociedad, proclamando el comunismo, es también nombre de Jesucristo; si atacan el principio de autoridad, se le combate sin descanso en su personificación religiosa o política, es siempre en nombre de Jesucristo”<sup>1245</sup>

Ante tales desmanes de curas como Aguayo, la reacción debía ser unánime y “los hombres de verdadera ilustración y ciencia, y las clases conservadoras” debían “arrancar esa bandera y demostrar el peligro de las ideas proclamadas por sacerdotes blasfemos e improvisados”. Dicha operación se debía efectuar, eso sí, de forma pacífica, adecuando su ejecución a los medios provistos por la sociedad moderna. Es decir, “por medio del periódico, del libro, del folleto, en la tribuna, en la cátedra, propagar el verdadero origen de la propiedad”. La propiedad, en suma, lejos de ser un robo, como nos recuerda el propio autor negando a Proudhon, no era otra cosa que “un derecho natural derivado de facultades propias del ser humano”. Así pues, López Serrano invitaba a los “verdaderos cristianos” a luchar por esos medios en la salvaguardia de “la religión, la familia y la propiedad”.<sup>1246</sup>

Por lo tanto, pese a tener tan doctos defensores, la Iglesia militante de la segunda mitad del siglo XIX se encontraba frente a poderosos y renovados enemigos. La teología política que se esbozaba en el *Syllabus* daba al clero y a los fieles una guía de acción y un discurso que se contraponían a la incertidumbre y la corrupción de las nuevas formas de vida social. Por otra parte, el carlismo sintonizó desde el principio con dicha visión antiliberal y arcaizante que debía restituir la armonía a las relaciones sociales y su proverbial religiosidad a los españoles. Como se verá a continuación, además de la “cuestión social”, el registro de matrimonios y la secularización del derecho de familia brindó una oportunidad de oro para abundar en las críticas vertidas contra los gobiernos revolucionarios.

---

<sup>1244</sup> Ibid., p. 50

<sup>1245</sup> Ibid., p. 50-51

<sup>1246</sup> Ibid., p. 52-53.

## 7. 2. Derecho canónico y libertades civiles: La lucha contra el matrimonio civil

Un buen campo de experimentación para la propaganda católica fue la lucha contra el proyecto de matrimonio civil impulsado por el Gobierno revolucionario. Mucho antes de que lo defendiera en Cortes el ministro Montero Ríos, el 29 de abril de 1870, la derecha legitimista lo había anatemizado en repetidas ocasiones cuando aun era un punto programático en la prensa democrática, progresista y republicana. Los ultras no ahorraron sarcasmo y, en cuanto se empezó a vislumbrar como posibilidad, se lanzaron en su contra con comentarios cargados de acidez: “La virgen Democracia, al parecer tan tímida y modesta durante la menor edad, quiere deponer el velo blanco en los altares del himineo, y contraer el matrimonio civil”. Dejando de lado las imágenes alegóricas, *La Esperanza* arremete contra el conjunto de medidas del plan secularizador planteado por la mayoría parlamentaria: “En primer lugar, no se nos alcanza la razón lógica por qué a la libertad religiosa hayan de seguirse, como consecuencia necesaria, el matrimonio civil, el registro civil, los cementerios municipales y la prohibición de enseñar en las escuelas públicas nada que pertenezca al dogma o fundamentos de la Religión”<sup>1247</sup>.

Contrarios a cualquier reforma de signo secularizador, se negaban a aceptar que el ejercicio de la conciencia libre pudiera implicar tal número de cambios. En su visión teocéntrica de la organización política, jurídica y social, aquellas alteraciones se interpretaban como un ataque directo a una tradición secular que había garantizado la paz en el país. Por lo tanto, esta tendencia hacía una lectura bien diversa del nuevo derecho: “admitida la libertad religiosa, debe admitirse la libertad del matrimonio religioso, celebrado según los ritos y sanciones de cada religión; debe admitirse la libertad de enseñanza religiosa en las escuelas públicas destinadas para enseñar los dogmas de cada secta o religión”. Se blandía una argumentación defensiva que protegía los derechos de la Iglesia y no los de todos los ciudadanos, que debían seguir siendo educados en los valores católicos en los centros de instrucción pública. Comenzaba así otra lucha por la conservación de los privilegios educativos de la Iglesia, que se encarnizaría con la apertura de escuelas protestantes poco después. Para sostener esa interpretación de la libertad religiosa se recurría a la comparación con otros Estados europeos. Se miraba a Francia, donde colindaban “cementerios católicos y cementerios protestantes”, perturbando la paz de los enterrados *in sacris*. Se subrayaba también el hecho de que la enseñanza superior francesa acogía estudiantes de todos los credos, ya que “en seis o siete universidades costea el gobierno cátedras de teología católica; en tres, de teología protestante; en una, de teología rabinica”. Se observaba como ulterior referencia el

---

<sup>1247</sup> “El matrimonio civil I”, *La Esperanza*, 11-II-1869.

ejemplo inglés. Allí igualmente existían cementerios de las distintas confesiones cristianas y “est[aba] admitido el matrimonio no puramente civil, sino el religioso”. Estos parangones, no obstante, servían para rechazar de plano el proyecto de matrimonio civil del gobierno revolucionario con ardientes descalificaciones: “Malo en su origen y funesto en sus consecuencias; despojado de carácter de sacramento y nulo por las leyes de la Iglesia; contrario a nuestras tradiciones y costumbres; repugnante a nuestros sentimientos; barrenando la base de la sociedad doméstica, y sin responder a ninguna de las necesidades que en otros países han podido reclamar o hacer que se tolere su establecimiento”<sup>1248</sup>. Los neos, por tanto, insistían en que en la práctica la distinción entre contrato y sacramento sólo tendría efectos perversos y que acercaría la legislación hispana a las fuentes protestantes del derecho.

El matrimonio civil, desde este prisma, carecía de la sanción de los usos del pueblo, ya que su origen se encontraba muy cercano en el tiempo y en el espacio, en concreto “en la república francesa”. Se reafirmaba el necesario carácter sacramental de las nupcias y, por lo tanto, el “derecho indisputable de la Iglesia para legislar y conocer en las causas concernientes a la validez del matrimonio”<sup>1249</sup>. Esta supuesta mayor legitimidad de sus principios, junto a la legitimidad *de facto* que le proporcionaba el regir los enlaces a través de las normas unificadas del derecho canónico, hacían inaceptable a sus ojos la inserción del matrimonio civil en el ordenamiento jurídico hispano.

Pero en el tercer artículo que dedica a la cuestión del matrimonio civil, *La Esperanza* se expresaba en términos aún más tajantes. Para los ultramontanos el matrimonio civil ahora resultaba desaconsejable por una serie de motivos prácticos. Entre otros destaca la difícil solución que podría dar a la cuestión de la existencia de parentesco entre los contrayentes. En su opinión, la legislación civil “tendría que ser varia, desacorde, irregular, expuesta a continuos cambios y alteraciones” para afrontar dicho problema. En este terreno las consecuencias podían ser cuando menos desconcertantes, ya que “en unos países se casarían sólo los primos en cuarto o tercer grado, en otros en segundo, en otros tío con sobrina, y en otros hasta hermanos”. Ante tal incertidumbre jurídica, el diario ultra vuelve sus ojos al derecho canónico:

“Por eso la legislación en esta materia no puede ser local, sino general y uniforme; ni debe emanar de un poder legislativo humano, cuya competencia, en lo que forma la base de la sociedad doméstica y en lo que puede afectar a la libertad del individuo, se pone en disputa; sino de un poder espiritual que manda en las conciencias, con facultad de legislar en todo el mundo, a quien está encomendada la familia”<sup>1250</sup>

---

<sup>1248</sup> Ibidem.

<sup>1249</sup> “El matrimonio civil II”, *La Esperanza*, 15-II-1869.

<sup>1250</sup> Ibid.

Pero, además de defender las atribuciones exclusivas del clero en este punto, el articulista entraba a juzgar las disposiciones formales requeridas desde el concilio de Trento para la celebración válida de un matrimonio: “Todos saben esta forma: un párroco y dos testigos. El párroco, no el alcalde; el párroco y dos testigos, no tres, ni diez, ni veinte testigos sin el párroco. Faltando este podrá haber notoriedad de hecho, no de derecho; sin la publicidad de derecho, el matrimonio será legalmente clandestino”. El texto se cierra con unas reflexiones sobre el ritual seguido hasta entonces en la Monarquía Hispánica y las atribuciones eclesiásticas en la materia. La intervención del clero no solamente daba eficacia del sacramento “sino porque siendo este mismo contrato fundamento del civil, se pudiera ofrecer al legislador humano una completa garantía de su validez, para no tener necesidad de repetir el contrato”. Precisamente por este doble motivo, por la superioridad legítima de la autoridad divina y por el sumo cuidado con que la Iglesia había procedido en la formalización de las nupcias, el matrimonio civil se presentaba como un grave error para la sana articulación de la sociedad doméstica. De tal modo que la conclusión vuelve a dirigir su mirada a la tradición para asegurar: “Por eso en las sociedades cristianas ha bastado hasta ahora el matrimonio celebrado en la iglesia para darle todos los efectos civiles”<sup>1251</sup>. En este punto se sustancia un elemento fundamental del rechazo al matrimonio civil por parte de los tradicionalistas: la resistencia a que el derecho canónico dejara de formar parte de la legislación del Reino. No sólo se lamentaba el hecho de que la Iglesia no pudiera seguir ejecutando actos con validez civil. Se expresaba además el temor a que se suspendiera la aplicación de la jurisdicción especial eclesiástica, que hasta dos meses antes había mantenido una parcela de la acción de la Iglesia al margen del control civil.<sup>1252</sup>

Pero sus reparos no sólo cuestionaban la moralidad del nuevo tipo de contrato, sino que se centraban en cuestiones prácticas de primer orden. Así, por ejemplo, algo que preocupaba bastante a los clericales era el modo en que debía producirse la disolución del contrato. Pese a que el gobierno español no había aún adoptado una postura firme respecto al divorcio, la prensa carlista temía que se aprobara un tipo de matrimonio civil de inspiración doctrinal declaradamente revolucionaria. Según *La Esperanza*, fueron los diputados de la Convención francesa los que encontraron incompatibles la indisolubilidad del matrimonio y la libertad del individuo. Los ultramontanos hispanos establecían una clara conexión entre el dictamen de los legisladores de la Asamblea sobre el derecho de familia y el resto de su política religiosa. Es decir, si el matrimonio católico resultaba

---

<sup>1251</sup> “El matrimonio civil III”, *La Esperanza*, 19-II-1869.

<sup>1252</sup> El fuero eclesiástico fue abolido por decreto ministerial el 6 de diciembre de 1868. Véase Francisco MARTI GILABERT *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, Editora Mundial, Madrid, 1989, p. 41.

incompatible con algo sería, en todo caso, con la abolición de todos los cultos que habían declarado los revolucionarios franceses. Esa visión se pone de manifiesto al analizar el listado de las causas legítimas para la solicitud del divorcio establecidas por el Asamblea, tal y como se establecieron en el Código civil republicano aprobado en 1792: “1º El consentimiento de los cónyuges: 2º La petición colectiva de divorcio hecha en presencia de testigos y del oficial municipal: 3º La demanda de uno de los esposos alegando la incompatibilidad de caracteres: 4º La ausencia de entrambos durante cinco años: 5º La emigración”<sup>1253</sup>. Estos motivos no se encontraban en la lista de causas válidas recogidas por el derecho canónico para la disolución del vínculo sacramental y los carlistas prevenían contra la posibilidad de que entraran a formar parte de la nueva legislación hispana.

El último artículo de la serie dedicada al matrimonio civil se ocupa más directamente de las causas eficientes de su posible adopción y de los aspectos prácticos resultantes de su introducción. En cuanto a lo primero se apunta que se “hacía necesaria en España, después de proclamada la libertad de cultos, para los protestantes y los judíos que no puedan celebrarlo de otro modo”. Dada la casi nula presencia de minorías religiosas en España, se preguntaba el rotativo carlista: “¿Qué número y qué clase de españoles llegarán a hacer uso del matrimonio civil en caso de que se establezca?”. En cuanto a las consecuencias inmediatas de la medida destacan la necesidad de la creación de un registro civil. Una institución que rechazaron los ultramontanos por diversos motivos. En primer lugar, desde una perspectiva puramente administrativista, se lamentaba el alto coste que supondría a los ayuntamientos crearlo, conservarlo y actualizarlo:

“El registro civil de matrimonios tiene la importancia del archivo en una parroquia; y para llevar convenientemente los libros, custodiarlos, expedir partidas, etc, no siendo los alcaldes fijos, y no debiendo responder de las faltas de sus antecesores, sería necesario crear en cada ayuntamiento una dependencia particular, con un oficial encargado de hacer los asientos, conservarlos y responder de ellos, y hacer girar una visita a los gobernadores como la hacen los obispos en sus respectivas parroquias”<sup>1254</sup>.

Cualquier medio era válido para denunciar las teóricas flaquezas del plan gubernativo. Y si en febrero se escribía sobre los aspectos jurídicos más técnicos, en marzo se volvió a atacar el principio rector de los cambios. Es decir, la libertad de conciencia. En un artículo de *La Esperanza* se pudo leer: “¡Viva la libertad de conciencia! Este es el grito mágico que hoy se repite en cada orgía de esas que se celebran para halagar y obsequiar a los infelices visionarios”. La condena se centra aquí en la presunción carlista de que los paladines de la libertad de cultos no tomarían otra religión

<sup>1253</sup> “El matrimonio civil IV”, *La Esperanza*, 23-II-1869.

<sup>1254</sup> “El matrimonio civil V”, *La Esperanza*, 1-III-1869.

distinta de la católica porque “el que no puede soportar la Religión de Cristo, mucho menos puede llenar las prácticas severas de otras escuelas”. Es decir, si el catolicismo seguía contando adeptos entre los españoles no era tanto por su valor intrínseco sino por la suavidad de sus prácticas. Asimismo, se pintan con colores muy oscuros, rayando el patetismo, los posibles efectos que tendría la libertad de conciencia para la familia. Estos serían especialmente negativos en su religiosidad, ya que la boda por lo civil provocaría la disolución del vínculo que consagraba el matrimonio católico. Esas consecuencias se describían asegurando que: “Horrible es la familia donde la cabeza de ella es indiferente, la esposa protestante y el hijo mahometano o judío; el padre, como indiferente, se mofa de la madre y del hijo; estos, cada uno de por sí, condenan la conducta del que es su base, y llegan a odiarse entre sí de tal forma, que se persiguen a muerte los miembros de aquella familia nacida en el matrimonio civil solamente”. Pero esa inadecuación a la religión dominante dejaría también graves secuelas en la estabilidad familiar: “puesto que la mujer no puede llenar las formalidades de la Iglesia católica, y el marido, en su indiferentismo, las desprecia todas, y se contenta con sólo un contrato sujeto a todas las oscilaciones de los contratos”<sup>1255</sup>. Es decir, sería la mujer la principal perjudicada de la situación derivada de la supresión del sacramento y su sustitución por el mero contrato.

A la posible desprotección de la mujer en caso de ser aprobada la ley del matrimonio civil, se sumaba la escasa demanda social que, a juicio de sus críticos, existía de esta reforma fundamental del derecho de familia. Para contrastar esa necesidad real se podría recurrir a las cifras de matrimonios que finalmente fueron celebrados por el nuevo rito, pero los estudios empíricos realizados sobre esta primera fase de aplicación de la ley del matrimonio civil son escasos y, por tanto, poco concluyentes. Así lo puso de manifiesto Alicia Mira subrayando el carácter fragmentario de la información registral y judicial como el principal obstáculo para poder alcanzar conclusiones definitivas sobre la primera oleada de bodas civiles en España.<sup>1256</sup> Pese a ello lo que parece demostrado es que el procedimiento habitual de los casados civilmente les llevó a pasar por las parroquias antes de ir al registro civil. Lo que puede interpretarse como resultado de la presión social católica sobre uno de los momentos más importantes de la biografía de los ciudadanos. Es decir, casarse era fundamentalmente hacerlo por y en la Iglesia, aunque luego se produjera, o no, la inscripción en el registro civil. Destacan también otros datos de orden sociológico como por ejemplo que la opción por las nupcias civiles, según los datos recopilados por el estudio de Mira, fue más popular entre los sectores medio-bajos

---

<sup>1255</sup> *La Esperanza*, 24-III-1869.

<sup>1256</sup> Alicia MIRA ABAD, *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático*, p. 178-257.

de la población alicantina que en el resto. Ahora bien, nada permite generalizar dichas tendencias al conjunto de España en el período 1870-1874, como la propia autora señala.<sup>1257</sup>

Al margen del número total de bodas civiles, lo que queda fuera de toda duda es el compromiso laicista de los que accedieron a esposarse de esta manera. Una opción meditada y que muestra una independencia de criterio nada desdeñable en el seno de una sociedad que se definía como primordialmente católica. Dicha actitud estaba estrechamente vinculada a las ansias de renovación política y social que albergaban los sectores más cercanos a los valores defendidos por la Revolución. En palabras de la autora citada: “se trata de un signo evidente de que la secularización promovida desde el Estado fue identificada por el pueblo como sinónimo de cambio social. No cabe interpretarlos como un síntoma de anticlericalismo irracional o como una especie de “barricada revolucionaria” de carácter simbólico.”<sup>1258</sup>

Además de oponerse al matrimonio civil, el movimiento católico criticó otras medidas adoptadas por las Cortes. El programa laicizador asumido por el nuevo régimen afectaba también a la conservación del patrimonio cultural de la nación que hasta este momento se había depositado mayoritariamente bajo el control del clero. La nueva legislación implicaba la secularización de los archivos y bibliotecas conventuales y parroquiales, es decir, la secularización de la cultura y no sólo de la enseñanza. La ofensiva mereció severas condenas y al decreto de enero de 1869 en que se ordenaba su ejecución se le denominó directamente “amenaza terrorista”:

“El reciente decreto del ministro de Fomento privará a las iglesias y monasterios de sus preciosidades literarias y artísticas; a los pueblos de los monumentos de su historia particular, recogidos y depositados, por lo común, en los archivos de sus iglesias, de las grandes obras de arte que la munificencia y la piedad de nuestros antepasados dotara profusamente los templos de nuestra católica patria”<sup>1259</sup>.

La medida provocó altercados graves y la aparición de la violencia clerical contra las autoridades civiles. El asesinato del gobernador civil de la provincia en la catedral de Burgos fue resultado directo de la aplicación del decreto ministerial. El suceso tuvo lugar el 26 de enero de 1869. La crítica clerical a la legislación revolucionaria sacaba provecho del mismo y comentaba que “a pesar de que el gobierno había formado empeño de que no circulase con anticipación la noticia de que se pensaba proceder a inventariar en un día dado todos los libros, papeles y alhajas existentes en las iglesias catedrales y parroquiales de España, los burgaleses llegaron a enterarse”. El día señalado

---

<sup>1257</sup> Ibid, p. 300-312.

<sup>1258</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>1259</sup> Valentín de NOVOA “Amenazas terroristas” en *La Esperanza*, 18-II-1869.

“El desgraciado gobernador, acompañado del jefe del orden público y un piquete de la Guardia Civil, se dirigió a la catedral, seguido por las turbas. Penetró dentro de los atrios con fuerza de Milicia ciudadana, y hallabase verificando el inventario a presencia de varios individuos del respetable cabildo, cuando las turbas lograron invadir el templo. Entonces el gobernador les preguntó qué querían, y poco tiempo después, sin que nadie pudiera evitarlo, el Sr. Gutiérrez de Castro había perecido a los golpes que contra él asestó la enfurecida plebe”.

Hasta aquí el resumen de unos hechos que *La Esperanza* decía lamentar “más que nadie”. Pero en su interpretación se hace evidente una clamorosa manipulación política de los sentimientos de consternación y de rechazo que pudieron provocar entre sus lectores: “podríamos consolarnos con la esperanza de que este mal ha de enseñar algo al gobierno, haciéndole comprender que la mayoría del pueblo español, lejos de aprobar, condena todo cuanto más o menos directamente perjudique a personas y clases que nos son queridas”. Más claramente aún si se atienden a los motivos por los que se lamenta la muerte de Gutiérrez de Castro:

“¿Cómo no hemos de sentir que se haya profanado la catedral, y que a consecuencia de estos tristes sucesos recaigan infames sospechas sobre personas que hubieran dado la vida mil veces para salvar la del gobernador? ¿Cómo no hemos de sentir que nuestros amigos, perseguidos, vejados y encarcelados sin haber lanzado hasta ahora una voz subversiva, aparezcan a los ojos del vulgo ignorante como instigadores de un homicidio?”<sup>1260</sup>

Así fue. En Madrid, al poco de conocerse la noticia, las calles se llenaron de cuadrillas de ciudadanos, de aquel denostado “vulgo ignorante”, que exigían a gritos la libertad religiosa y la separación del Estado de la Iglesia. Un grupo numeroso se dirigió a la Iglesia de los Italianos e irrumpió en ella por la fuerza. Otro entró en el Palacio de la Nunciatura y el escudo pontificio fue arrancado y arrastrado por las calles. El representante de la Santa Sede protestó inmediatamente ante el ministro de Estado, quien condenando lo sucedido trató de explicar que la identificación de la Iglesia con la lucha contrarrevolucionaria era obra del neocatolicismo y del carlismo. Por lo que resultaba comprensible que, en momentos de gran tensión política tras lo sucedido en Burgos, se dieran este tipo de reacciones contra el que se creía enemigo político. Roma, pese al riesgo que corrió aquel día el nuncio y la indignación provocada por los hechos, decidió conservar las relaciones diplomáticas con el Gobierno provisional.<sup>1261</sup> Puede que dicha prudencia tuviera el efecto positivo de evitar la aparición de una nueva espiral de violencia.

---

<sup>1260</sup> *La Esperanza*, 2-II-1869.

<sup>1261</sup> John David HUGHEY *Religious freedom*, p. 36-37. Hughey recuerda que en esos días se abrió en Madrid una capilla protestante. Pese al temor que inspiraban las turbas, los nueve cuerpos de guardias que dispuso el alcalde para proteger la integridad del clero y de los fieles asistentes al evento no fueron necesarios, aunque el acto mereció una gran atención de la prensa.



El periódico carlista salió inmediatamente al paso de algunos artículos de la prensa revolucionaria a los que habían dado ocasión los sucesos de Burgos, en los que se vertieron durísimas críticas contra las autoridades eclesiásticas. *La Esperanza* avisaba de que ya se estaba siguiendo un proceso en los tribunales y que la “impaciencia” de los promotores del juicio paralelo seguido en la prensa sólo podía comprometer el buen suceso del mismo. Se atacaba también a los “partidos revolucionarios”, supuestos instigadores de la campaña de difamación anticlerical que se materializaba en el diario barcelonés *El Telégrafo*. En él se habían realizado “acusaciones sangrientas contra el Episcopado, al cual se dirigen con preferencia los tiros de la malicia revolucionaria”. Así, el redactor de *La Esperanza* se sintió obligado a emprender una furibunda ofensiva contra el periódico catalán y contra el gobierno septembrino, recordando los motivos de su indignación. Resultaban intolerables las medidas adoptadas por aquel Gobierno, ya que “no tardaron en aparecer en la *Gaceta* los decretos que expulsaban a los Jesuitas de las casas particulares en que habitaban, arrojaban de sus claustros a las vírgenes consagradas a Dios, suprimían las Conferencias de San Vicente de Paul, y privaban de sus dotaciones a los Seminarios; y, entre tanto, el clero veía suspendidas sus pagas”. Estas determinaciones, además del supuesto rechazo que provocaban entre la masa del pueblo, constituían un “falseamiento de los principios” liberales por parte del propio Gobierno. Ya que, como decía el redactor, “disolviendo la Sociedad de Vicente de Paul, se atentaba a la libertad de asociación; arrojando a las pobres monjas y Jesuitas de sus conventos y casas particulares, atentaba a la libertad religiosa y a la inviolabilidad del domicilio; cerrando los colegios de Jesuitas, atentaba a la libertad de enseñanza”<sup>1262</sup>. De nuevo es la libertad y los derechos de la Iglesia los únicos merecedores de protección, entraran o no en colisión con los derechos reconocidos a los españoles. Recuérdesse, a estos efectos, las reflexiones planteadas por Fernando Garrido respecto a la legitimidad y constitucionalidad de las órdenes religiosas.

De esa crítica exógena y de la denuncia de la traición gubernativa a los valores revolucionarios se pasa sin solución de continuidad a la exaltación maniquea, monopolista y excluyente de la doctrina católica: “Porque es de advertir que los católicos somos los únicos que poseemos la verdad en nuestras doctrinas, y por lo tanto sólo en nosotros es posible el sistema represivo: libertad para el bien y represión para el mal”. Esta actitud ultradefensiva venía explicada y acreditada, una vez más, como justa reacción ante los excesos de la revolución en todos los campos, no sólo en el legislativo: “A todo esto hay que añadir los golpes de la piqueta revolucionaria derribando en todas partes templos

---

<sup>1262</sup> “Algunas palabras sobre el clero”, *La Esperanza*, 3-II-1869.

antiguos, sin respetar siquiera lo que vinculaban en sus muros los recuerdos más poéticos de los siglos pasados y las tradiciones más gloriosas de nuestra historia”. Asimismo, los revolucionarios se traicionaban siguiendo sus impulsos irracionales: “En el afán de destruir, ni aun las tradiciones de la Revolución han sido respetadas, y se ha visto en una ciudad tan culta como Barcelona llevar la mano a un templo donde celebraban sus reuniones los antiguos *consellers* de la ciudad condal”. El texto se cerraba condenando la disposición de hacer inventario de las iglesias y parroquias donde ya había intervenido la fuerza pública, comunicada a los gobernadores provinciales por el Ministro de Fomento, Ruiz Zorrilla. Con su aplicación supuestamente se cometía un doble atentado. Por un lado contra: “el derecho de propiedad, que es el primero de todos los derechos civiles” y, por otro, contra el Concordato “que es un contrato internacional tan sagrado como los que se celebran entre particulares”. Esta acción, con todo, se vía incluida dentro de la oleada de disposiciones que merecían la reprobación clerical y el rechazo de los sacerdotes. A los carlistas les sorprendía la pretensión gubernamental de que el clero no se opusiera públicamente a las mismas: “Pero querer que presten ni siquiera la aprobación del silencio a leyes y actos reprobados por la Iglesia y hasta por las leyes naturales, es querer imponerles la mayor de todas las tiranías, la que se ejerce sobre la conciencia”<sup>1263</sup>. Difícil encontrar un mayor alarde de cinismo de parte de quienes llamaban a la toma de las armas por el final del confesionalismo de Estado.

No obstante, los “excesos revolucionarios” darían el contraejemplo perfecto a los carlistas para volver a contraatacar al enemigo político. *La Esperanza* encontró, en su número del 22 de septiembre de 1869, el ejemplo perfecto para acusar de instigación al asesinato a la prensa y al partido republicano. Se preguntaba si serían igualmente inflexibles con sus correligionarios republicanos los diarios que habían acusado a los neos de la incitación al asesinato cometido en Burgos. La ocasión la propició el homicidio del secretario del gobernador civil de Tarragona. García Reyes, en labores de gobernador interino, fue asesinado durante una manifestación republicana. Se increpaba a *El Imparcial*, a *La Discusión*, a *La Igualdad* y a *El Pueblo* para pedirles que dieran ejemplo respetando los principios que predicaban y les preguntaba: “¿es esto acaso la libertad, la igualdad, la justicia, la moralidad del orden republicano?”<sup>1264</sup>. Y, de paso, se les exigía un ejercicio de responsabilidad y de coherencia por el que abandonaran el tono defensivo utilizado en sus columnas al pedir que no se empleara el nuevo crimen para combatirles

---

<sup>1263</sup> Ibid. Cursiva en el original.

<sup>1264</sup> *La Esperanza*, 22-IX -1869.

políticamente. No obstante, la reacción de dichos periódicos fue muy moderada y de aquel suceso se dijo bien poco en la prensa progresista y revolucionaria.

En suma, la aplicación del programa revolucionario a cargo del Gobierno provisional provocó un rechazo absoluto en las filas carlistas y neocatólicas. Con todo, las dificultades derivadas de la nueva situación política para el clero y la Iglesia iban más allá de la revisión de sus relaciones del Estado ya que afectaban al conjunto de su actividad social, pastoral y política.

### **7. 3. Legitimando el legitimismo y protestando contra el protestantismo.**

La campaña clerical de autodefensa adquirió rasgos específicos en aquel duro invierno de 1869. José Doncel y Ordás, publicaba en *La Esperanza* una extensa arenga el 1 de febrero en que defendía al clero de los ataques que se estaban realizando contra él. La lista de acusaciones resultaba excesivamente prolija y las resumía de este modo: “El clero es intolerante. El clero es oscurantista y condena el progreso. El clero es ignorante. El clero es ambicioso y egoísta. El clero es nuestro enemigo. El clero conspira”. El autor encuentra el origen de estas imputaciones en el fenómeno del “indeferentismo”, ese mal social que hacía que muchos españoles estuvieran “alejados de los altares de Jesucristo y de los ministros de Jesucristo”<sup>1265</sup>. Precisamente para combatirlo y para dar cuenta de la verdadera actitud de los eclesiásticos, los publicistas clericales se habían visto obligado a tomar la pluma.

La intolerancia eclesial habría estado motivada por el desempeño de una de sus principales funciones: la de depósito de la fe verdadera. La intolerancia sólo era tal “con el error”, salvando a las personas. Así, por inflexible que se mostrara el clero con las doctrinas erróneas, jamás lo hacía “con los que padecen este error, no con los extraviados”. Con respecto al supuesto oscurantismo clerical, Doncel defiende que la Iglesia no combatía la civilización ni el progreso, sino que se oponía a “esa consagración a la dios materia de todas vuestras inteligencias, de todas vuestras fuerzas vitales, de toda vuestra savia”. Al mismo tiempo, asegura que “la civilización del universo no puede separarse del catolicismo, al que debe la existencia y todo lo que es”. En cuanto a la ignorancia del clero, el autor ofrece una larga lista de autores cristianos que habían dado esplendor a la Iglesia y a la sociedad con sus hallazgos y conocimientos. Nada resultaba más recomendable, por tanto, que la familiaridad con la divinidad para alcanzar el don de la sabiduría, que se encuentra “más comúnmente en el hombre que está en contacto con Dios, que en el hombre que se aleja de Dios”. Al mismo tiempo, se hace mención de la

---

<sup>1265</sup> *La Esperanza*, 1-II-1869.

obra educativa llevada a cabo por “los hijos del español Ignacio de Loyola (...) a quienes su madre patria persigue y arroja hoy por haber cometido el crimen de ser uno de los más fuertes baluartes contra el error”<sup>1266</sup>. Tampoco era nueva esa identificación de la recta sabiduría con la obra de la Compañía de Jesús. El progreso, por tanto, no resultaba en nada incompatible con la conservación del monopolio religioso y cultural católico.

El descargo de la acusación de ambición y de egoísmo al clero se lleva a cabo en términos igualmente defensivos. La acusación resultaba completamente equivocada y para probarlo el autor afirma que su generosidad ha quedado demostrada muchas veces cuando “algunos Príncipes de la Iglesia y otros sacerdotes notables han sido llamados en España más de una vez a los consejos de la Corona, o han tenido cualquiera otra ocupación en el gobierno y el destino del Estado”. Fue entonces cuando la “bienhechora influencia” del clero hizo posible que “Castilla se elevara a una altura y a un grado de prosperidad a que aun no había llegado ninguna de las naciones de Europa”. En su paseo por la Historia en busca de ejemplos que ilustren su aserto, el autor para mientes en un lugar privilegiado de la misma: el reinado de Isabel I, la “católica”. Citando a Cristóbal Colón, alude al directo protagonismo de ciertos clérigos en la magna obra del Descubrimiento de América y afirma que “esas ricas Indias, ese vastísimo continente, todo un mundo, se descubrió por la influencia del clero”. En su defensa del clericalismo, entrando de lleno en la crítica al liberalismo, le recrimina que “ese mismo nuevo mundo que vosotros habéis dejado perder cuando ningún eclesiástico pisaba ya las gradas del Trono de Castilla”<sup>1267</sup>. Pero para rebatir el supuesto egoísmo clerical también se hace referencia a otros factores, ya clásicos, como la asistencia benéfica a niños expósitos en hospitales y hospicios dependientes de la Iglesia diseminados por la península ibérica.

En su parte final el artículo desautorizaba la hipótesis de que el clero fuese enemigo de la autoridad civil y que conspirase contra el gobierno revolucionario. Para ello desmentía a los periódicos de izquierda, que habían denunciado la supuesta existencia de “depósitos de armas en los Palacios episcopales, maquinaciones tenebrosas, y ese oro venido del extranjero y repartido entre los curas”. Estas imputaciones eran calumniosas y carecían de valor. Entre otras cosas, por la inexistencia de denuncias contra clérigos conspiradores. Un hecho que le hacía cuestionarse: “Si el gobierno sabe quiénes son los Prelados conspiradores y los curas que reciben el nefando dinero para la sublevación y la guerra, esos clérigos y esos Obispos que vosotros denunciáis, ¿por qué no los entrega a los tribunales? ¿Por qué no castiga a esos delincuentes? ¿Será por consideraciones a

---

<sup>1266</sup> Ibidem.

<sup>1267</sup> Ibid.

nuestra clase? ¿Será por debilidad?”. La respuesta era otra. La ausencia de acción se debía a que no se daban motivos para que se dieran represalias contra un clero que respetaba la legalidad. La acción de cualquier Gobierno de cualquier gabinete, por condenables que resultaran sus bases doctrinales, debía enmarcarse dentro de unos límites marcados por las leyes ya que “los jefes de una sociedad cualquiera, que no sean una ranchería de salvajes, pocas veces dan el inhumano y escandaloso espectáculo de castigar a los inocentes”.<sup>1268</sup> No sería ese el caso cuando en 1870 se detuviera al cura Santa Cruz, Manuel Ignacio Santa Cruz Loidi, como mostraría su posterior fuga y posterior detención en 1872. Después de escaparse de nuevo lideró el movimiento insurgente en Guipúzcoa y atacando desde Francia hiciera estallar la guerra en el mes de diciembre con su renovada partida. Sin esperar para ello que llegarán las órdenes del Pretendiente<sup>1269</sup> También el Conde de Rodezno en su biografía de Carlos VII realizaba datos relevantes al comentar la situación nacional en torno a esas fechas: “En Navarra se esperaba el alzamiento con impaciencia. El clero hacía una *cruzada incesante* y las mujeres animaban a los hombres”.<sup>1270</sup> Y aunque el juicio militante de Rodezno deba tomarse con todas las precauciones necesarias, parece claro que se produjo un desplazamiento desde septiembre de 1868 se produjo un movimiento de traslación desde el neocatolicismo al carlismo. Según él, refiriéndose a los movimientos conspiratorios concluye: “Fueron los elementos del partido neocatólico, que en cuanto vieron la revolución triunfante, pronunciáronse decididamente y en bloque por Carlos VII: Aparisi y Guijarro, Nocedal, Navarro Villoslada, Gabino Tejado y otros hombres de letras”.<sup>1271</sup>

De tal modo que no es raro que la neutralidad política de los eclesiásticos fuera ya entonces cuestionada por los sectores anticlericales. Ya en agosto de 1868, de hecho, los clericocarlistas se vieron obligados de nuevo a defender el buen nombre y la neutralidad política de los obispos españoles. En respuesta a un artículo de *El Imparcial* se recurrió de nuevo a los habituales términos de descalificación, condena y rechazo del pensamiento liberal y democrático. *El Imparcial* había denunciado la supuesta incapacidad de los prelados y dignidades eclesiásticas para comunicarse con el pueblo, además de su falta de entereza ante las novedades legislativas introducidas por el Gobierno revolucionario. Esto, aun molestando profundamente, no era lo que mayores suspicacias despertaba. Lo que levantaba ampollas era la velada acusación de que el alto

---

<sup>1268</sup> Ibid.

<sup>1269</sup> Cf. Jordi CANAL, *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Alianza, Madrid, 2000, p. 179-181.

<sup>1270</sup> Conde de RODEZNO, *Carlos VII, duque de Madrid*, Espasa-Calpe, Madrid, 1932, p. 153. El subrayado es

mío.

<sup>1271</sup> Ibid., p. 71.

clero seguía conspirando y promoviendo la guerra civil junto al bando carlista. En su descargo dice el periódico ultra que “el Episcopado español, como todo el Episcopado católico, no tiene más bandera que el *Syllabus*”. Un documento que, conviene no olvidarlo, le acercaba mucho más a las posturas carlistas que a las constitucionales. Tanto era así que los propios apologetas del clericalismo, lo entendían del mismo modo. La identificación carlismo-clericalismo se consideraba explícitamente un pacto natural posibilitado por la comunidad de intereses. Lo contrario sería anormal y sorprendía que se esperara: “¿Pretenden que el clero se ponga del lado de una revolución anticatólica, y que sancione todos sus actos?”<sup>1272</sup>.

Aquí se produce, por tanto, la inserción de una lógica diversa en el discurso clerical. Ahora no se trata de negar su vinculación con el legitimismo carlista, sino de justificarla y racionalizarla. Esta nueva estrategia se combinaría, no obstante, con la de la negación. Por otro lado, las causas de su adopción remiten a una renovada percepción de la inserción social del clero contrarrevolucionario y la resonancia alcanzada por su discurso. La brecha abierta entre un pueblo movilizado y la jerarquía eclesial católica, se mostraba doctrinalmente incapaz de dar una respuesta coherente a las demandas revolucionarias del cuerpo social, se hacía cada vez más profunda.

Que sus más aguerridos defensores estuvieran orgánicamente ligados al legitimismo no dejaba de entorpecer esa posible comunicación. *La Esperanza* es un buen ejemplo de ello. Lejos de tender puentes, el periódico carlista perseguía otros fines. Además, se había desautorizado completamente para esa tarea al publicar un artículo con el elocuente título de “¡Viva Carlos VII!”. Tres años antes de que las partidas carlistas retomaran las armas en bloque, el órgano de su partido reprendía al Gobierno por su falta de previsión y auguraba la posibilidad de que estallara otra vez la guerra civil. No en vano se consideraba la única respuesta válida a la política religiosa gubernativa:

¿Sabéis lo que conseguáis al lanzar a las pobres monjas de sus asilos; al disponer de las humildes casas reparadas con sus dotes; al impedir despóticamente a los padres que familia que enviasen a sus hijos a los colegios de Jesuitas; al interponeros entre el pobre y el socio de San Vicente de Paul; al arrojar a la hoguera la imagen de la Santísima Virgen? Pues conseguís hacer de Carlos VII el hombre necesario; resucitabais con vuestra pujanza el partido del que venía siendo órgano nuestro periódico; gritabais en fin, sin comprenderlo y contra vuestra voluntad “¡VIVA CARLOS VII!”<sup>1273</sup>.

Más que una previsión, el texto constituía una acertada descripción de los acontecimientos y, sobre todo, una amenaza. Por otra parte, también constituía un clamoroso ejemplo de sacralización de la causa legitimista. A efectos prácticos, la

---

<sup>1272</sup> “El clero y la prensa liberal”, *La Esperanza*, 6-VIII-1869.

<sup>1273</sup> *La Esperanza*, 1-VI-1869.

cuestión era que este estado de cosas hacía que la jerarquía eclesiástica hispana diera la razón al ministro de Estado y aumentara con ello el peligro que se cernía sobre las iglesias y los conventos.

No deja de resultar llamativa esa falta de contención de algunos jerarcas ante la sospecha generalizada de que el clero apoyaba la causa carlista. En septiembre de 1869, por ejemplo, el arzobispo de Valencia envió una contestación al ministro de Gracia y Justicia relativa a un decreto del día 6. En él Ruiz Zorrilla había ordenado a los eclesiásticos que se abstuvieran de hablar de asuntos políticos desde los púlpitos, con el objeto de vetar los sermones a favor del carlismo e impedir así el apoyo clerical a sus partidas. El prelado contestaba firmemente al ministro que “enseñar al clero y a los fieles en el terreno religioso y moral, es misión exclusiva del Episcopado, no por voluntad ni concesión de los hombres, sino por disposición del mismo Dios”. El mitrado hacía explícita las intenciones de su carta limitándolas a la solicitud razonada de respeto a las disposiciones sancionadas por la divinidad y a la costumbre, desligándolas de la sujeción a la defensa política del dogma: “No es protección, sí justicia y lógica lo que yo reclamo para todas las personas y los objetos de la Religión católica”. En la parte final de su carta, el arzobispo recordaba implícitamente la vigencia del Concordato de 1851 negando toda legitimidad al Ministerio para legislar sobre materias de su especial jurisdicción. Y lo hacía recordando al Ministro un principio básico de legislación: “Un decreto, para que sea legítimo, de cualquier autoridad que emane, debe versar sobre negocios de su competencia. La misión de enseñar y predicar, de palabra y por escrito, es de la exclusiva competencia de los Prelados, como el conceder y negar las licencias a los sacerdotes”<sup>1274</sup>. En conclusión, la jerarquía no estaba dispuesta a aceptar órdenes del Gobierno en ese terreno.

En términos similares se expresó el titular de la diócesis de Calahorra de la Calzada. Con Pío IX le decía al ministro que “la verdad no puede transigir con el error; la virtud no puede vivir en pacífico consorcio con el vicio”. Por estos precisos motivos, reconocía que el Episcopado podía cooperar moralmente con el gobierno para la conservación de la paz, pero “no dejar por eso de lamentar las consecuencias y conflictos que este [decreto] podría ocasionar”. No dejaba ésta de ser otra velada amenaza de agitación clerical. Pero este prelado, además de criticar la acción gubernativa abundaba sobre los muchos males que padecía la Iglesia. De este modo, citando la proposición LXXX del Syllabus y la alocución secreta al Consistorio de Cardenales de Pío IX, dada en

---

<sup>1274</sup> *Exposición y contestación del Arzobispo de Valencia al Ministro de Gracia y Justicia, en méritos del decreto de 6 del corriente, exposición que le procede y circular que sigue.* Reproducida en *La Esperanza*, 12-IX-1869.

Roma el 18 de marzo de 1861, decidía utilizar en su carta algunos elementos del discurso antiliberal y antimoderno con tonos jeremíacos:

"Mientras que esta civilización moderna favorece a todos los cultos no católicos; mientras que facilita el acceso a los destinos públicos a los mismos infieles, y las escuelas católicas a sus hijos, se ensaña contra las congregaciones religiosas, contra los institutos fundados para dirigir las escuelas católicas, contra un número considerable de eclesiásticos de todas las categorías, y aun revestidos de las más encumbradas dignidades, y de los cuales han condenado a muchos a arrastrar miserablemente la vida en el destierro o en las cárceles, y contra legos distinguidos que, adictos a Nos y a esta Santa Sede, han defendido valerosamente la causa de la Religión, y de la justicia; en tanto que esta civilización concede subsidios a personas no católicas, despoja a la Iglesia católica de sus propiedades más legítimas, y emplea todos sus esfuerzos en disminuir cuanto le sea posible su saludable influencia; finalmente, mientras que concede amplia libertad para atacar ya de viva voz, ya por escrito, a la Iglesia y a sus más decididos defensores; mientras excita, alimenta y da valor al desenfreno, se manifiesta llena de reserva y de circunspección y de reserva cuando se trata nada más que de reprimir los ataques inmoderados y violentos de que son blanco los escritores religiosos, y castiga a estos con excesivo rigor, si cree verlos sobrepasar en lo más mínimo los límites de la moderación"<sup>1275</sup>

Y es que, en efecto, la adopción fáctica de la libertad de cultos también llevaría a los teócratas católicos al uso de los viejos tópicos ultramontanos. El clásico antiprottestantismo clerical hispano volvió a emerger con toda su energía en cuanto se volvió a tratar de la tolerancia de cultos en el Congreso.<sup>1276</sup> Se reeditaron los elementos esenciales con los que se había construido ese discurso beligerantemente anatematizador, empezando por condenar la lectura de libros prohibidos. El planteamiento de la cuestión de la llegada de versiones vetadas de las Sagradas Escrituras se regía por una constatación apriorística: "Siempre que la revolución ha triunfado en España, han entrado libremente en ella dos tipos de contrabando: tabaco y Biblias protestantes"<sup>1277</sup>. Ambos productos, según este autor, resultaban igualmente nocivos para la salud patria, "sólo que unos eran ponzoña para el cuerpo y los otros para el alma". Las publicaciones ilegalmente introducidas en territorio español, a juicio del prelado manchego, tenían origen común en el Reino Unido y no eran más que "una versión de los cuentos e historietas, escritos originalmente en inglés, con destino a Irlanda, en donde se suponen las escenas". Como es bien sabido, Irlanda fue durante siglos tierra de misión privilegiada de los propagandistas anglicanos. La descalificación pasaba por la ridiculización y para ello se resumen esquemática y satíricamente el contenido de varios de esos folletos y señalaba que todos contienen "el veneno de la herejía, muy poco disfrazado para los que tienen una mediana instrucción, pero bastante para los sencillos e incautos". Y en ese

<sup>1275</sup> *Contestación del Excmo. E Ilmo. Señor obispo de Calahorra y de la Calzada a la comunicación del señor ministro de Gracia y Justicia del 6 del actual*. Reproducida en *La Esperanza*, 17-IX-1869.

<sup>1276</sup> Un excelente análisis de la versión francesa de esta corriente en Jean BAUBÉROT y Valentine ZUBER, *Une haine oubliée. L'antiprottestantisme devant le pacte laïque (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000.

<sup>1277</sup> "Biblias protestantes", *La Esperanza*, 18-I-1869.



sector de la población, no en vano, centraban supuestamente su actividad propagandística los misioneros protestantes de la *Sociedad Bíblica Española*. El peligro radicaba en que el vulgo “los toma[ba] como devocionarios u otros libros de piedad”, poniendo sus almas involuntariamente en grave riesgo. Para distinguirlos de los “buenos libros” se aconsejaba a sus potenciales lectores que buscaran los sellos obligatorios de la licencia eclesiástica, de las que carecían igualmente las versiones no anotadas de la Biblia en castellano realizadas por el padre Scio y el obispo Amat. En ausencia de las mismas, “no hay necesidad de más para considerarlos libros prohibidos”<sup>1278</sup>.

Lutero era considerado el principal culpable de que la Biblia se hubiera traducido a lengua vulgar, pues supuestamente fue el primero que abogó por ello y había hecho una traducción propia al alemán. El problema no era tanto que se vertiera su contenido a las distintas lenguas vernáculas, si no que “todos se hacen propio el arte de interpretarla, substituyendo el juicio privado al criterio de los Padres y de la autoridad eclesiástica”<sup>1279</sup>. De ese uso desviado de la libertad procedían todos los males asociados a la predicación de doctrinas subversivas: “De aquí las interpretaciones violentas; de aquí los delirios extravagantes; de aquí los sueños y visiones; de aquí también la variedad y división de sectas: todas ellas se basan en la Biblia, y no hay medio de avenirlas ni de componerlas, porque cada cual es libre de entenderla a su manera; ninguno cede a otro, y cada cual se aferra a su dictamen”. Pero aquella semilla había dado frutos más peligrosos aún. Entre ellos destacaba lo que el autor llama “racionalismo bíblico”. Esta escuela de exégesis bíblica, inspirada en las ideas de Toelner y Semler, dos teólogos ingleses del siglo XVIII, negaba la existencia de la Revelación. Según el escritor de *La Esperanza*, este había sido el motivo por el que “la moderna incredulidad nació en el seno del protestantismo”<sup>1280</sup>. Sus seguidores, no obstante, habían formado la *Sociedad Bíblica*, una institución con vocación propagandística que había multiplicado el número de sus sedes en todo el mundo en sus setenta años de existencia y que contaba con una sucursal en Madrid.

Pero como denunciaría en su editorial la *Gaceta del Clero* ese mismo día, los redactores de *La Esperanza* estaban más preocupados por sacralizar sus causas políticas particulares que por la defensa de la fe en sí. En sus propias palabras:

“La *Gaceta del Clero* prefiere estar sola, aislada, antes que formar comunidad con los que subordinan lo grande, lo augusto, a lo fugaz y pasajero. Nosotros continuaremos defendiendo la Religión católica por su divinidad, por sus excelencias, porque somos católicos de corazón, y queremos que lo sea España, sin unir esta cuestión a la política”<sup>1281</sup>

---

<sup>1278</sup> Ibidem.

<sup>1279</sup> “Biblias protestantes II”, *La Esperanza*, 22-I-1869

<sup>1280</sup> Ibidem

<sup>1281</sup> *La Gaceta del Clero*, 22-I-1869.

Pese a la última línea, en párrafos sucesivos ese texto aprovechaba para arremeter contra uno de los candidatos a ocupar el trono, el duque de Montpensier, por ser supuestamente librecultista, hijo de Luis Felipe y nieto de Felipe Igualdad. Por otra parte, su denuncia cayó en saco roto porque *La Esperanza* no se defendió de esas acusaciones y el bloque clerical permaneció compacto ante las políticas secularizadoras y tolerantes aprobadas por las Cortes.

Dadas esas circunstancias, poca sorpresa debió causar a los lectores de *La Esperanza* que en el siguiente artículo dedicado a informar sobre los peligros de las Biblias protestantes se afirmara algo tan rocambolesco como: “Mas sabe el niño con su catecismo, que el sabio con su ciencia, y el protestante con su Biblia”<sup>1282</sup>. Tras citar, entre otras, a las principales autoridades patrísticas, como San Jerónimo, San Basilio, San Gregorio, San Cirilo y Santo Tomás, el órgano carlista ataca la “absurda suposición” de que fuera necesaria la lectura de la Biblia para salvar el alma. Una suposición herética y absurda que “no [tenían] reparo ninguno en hacer los hijos de la nebulosa Albión”. Desde este punto se van añadiendo una serie de juicios extremadamente severos sobre la cultura protestante inglesa que traslucen una anglofobia intensa: “Para ellos la tradición es apócrifa, la santidad y la ciencia de los Padres problemática, la autoridad de la Iglesia nula”<sup>1283</sup>. También aquí se repite la asimilación de enemigos. Antiguos y modernos, cismáticos y herejes de todos los tiempos, mil caras de un mismo enemigo.

Destaca asimismo como rasgo fundamental el elitismo intelectual que da la medida del tipo de religión autoritaria que defendían los carlistas. La Biblia debía ser sólo para los cultos que la podían leer en latín: “Cuando impugnamos la aserción de los protestantes y jansenistas sobre la necesidad de leer la Biblia, estamos muy lejos de decir que no sea útil y provechosa su lectura para todos los fieles que se hayan bien dispuestos y se conforman con las reglas y el espíritu de la Iglesia”<sup>1284</sup>. Y además, así debía de ser ya que el propio Cristo la leyó en un hebreo “que no era ya la lengua del pueblo”. En la Palestina del siglo primero el común supuestamente hablaba “un dialecto tan distinto de ella como lo es la lengua castellana de la latina”. De este supuesto hecho sociolingüístico se infiere la obvia conclusión de que “tienen poca razón los protestantes y los jansenistas para impugnar la costumbre de la Iglesia de celebrar en lengua latina”. A estas razones se añaden las derivadas de la doctrina católica de la Salvación, en la que la lectura de la Biblia no es un requisito indispensable, sino “la abnegación y la pobreza voluntaria, que con obediencia y castidad constituyen la base de los institutos religiosos, tan odiados por

---

<sup>1282</sup> “Biblias protestantes III”, *La Esperanza*, 28-I-1869

<sup>1283</sup> Ibidem

<sup>1284</sup> “Biblias protestantes IV”, *La Esperanza*, 4-II-1869

los protestantes”. Pero, además, se afirma que la Biblia poco tenía que ver con la misión catequética desarrollada por los Apóstoles, ya que Cristo “los había enviado a predicar con la palabra, no repartiendo Biblias”. Todo ello servía para explicar la escasa fortuna que le auguraban a los propagandistas de la *Sociedad Bíblica*, cuyo fracaso en España contrastaría con el enorme éxito que aparentemente disfrutaban los misioneros católicos en todo el orbe. Para ilustrarlo se recordaba la importancia de la herencia católica que España había legado a sus colonias: “Filipinas confina con la India; en esta se adora al fuego y a Mahoma, en aquellas a Cristo”. No obstante, las causas de la derrota del cristianismo podían ser también políticas: “México está contiguo a los Estados Unidos; allí son cristianos los indios; en la república modelo han sido arrojados a los bosques”<sup>1285</sup>. En esta ocasión, el contraejemplo religioso estadounidense se convierte en arma arrojada contra los republicanos y los demócratas españoles que, casi desde sus orígenes, miraban a la república del Atlántico norte con declarada admiración.

En conclusión, la recomendación final a los fieles con respecto a los protestantes que ahora ya podían poner legalmente en circulación sus ideas y sus obras en España era la esperada: “todo verdadero católico se abstendrá de comprar o recibir sus libros”<sup>1286</sup>. Esos “verdaderos católicos” estaban llamados a permanecer integrados en los encuadramientos identitarios de tipo comunitario propios del catolicismo hispano de intransigente y oponerse a los nefandos planes de los misioneros ingleses “El objeto de esas Sociedades bíblicas es bien conocido: hacernos perder la fe católica, y dar ocasión a que se renueven en estos tiempos las perturbaciones y discordias que caracterizaron al protestantismo en su origen, desarrollo y progresos”. Y se expresa en estos términos: “Su sistema es la autonomía del individuo, o sea la anarquía religiosa”<sup>1287</sup>.

Esta condena al individualismo protestante se vinculaba el debate paralelo de la unidad católica y se proponían iniciativas políticas concretas adecuadas a la coyuntura de aquel invierno revolucionario. El artículo constitucional sobre la libertad de cultos aún no había alcanzado la redacción definitiva, por lo que los diputados aún no habían dicho la última palabra. Una situación que exigía una respuesta rápida de los católicos opositores a la libre conciencia a través de los canales de expresión adecuados: “Los diputados de la nación han de resolverla, y los diputados de la nación habrán de consultar su voluntad, expresada legalmente y de una manera inequívoca, no con manifestaciones tumultuosas en que se abulta el número, sino por peticiones en que se cuentan las firmas”<sup>1288</sup>.

---

<sup>1285</sup> Ibidem.

<sup>1286</sup> “Biblias protestantes V” *La Esperanza*, 5-II-1869

<sup>1287</sup> Ibidem.

<sup>1288</sup> Ibidem.

#### **7. 4. La libertad religiosa en el debate parlamentario y el fin de la ciudadanía católica**

El debate parlamentario complementa bien la imagen ofrecida hasta ahora por la prensa y la publicística del periodo. En él se darían cita consumados oradores dispuestos a utilizar el arsenal de argumentos ya acerados y esgrimidos en diversos órganos de prensa. En muchas ocasiones, mezclándolos. Se trataba de derrotar a unos acérrimos defensores del status quo que no dudaron en completar su identificación de la unidad religiosa como el primer timbre de la identidad patria. Una vez que los intentos de creación de una ciudadanía católica adaptada a la idiosincrasia española se vieran radicalmente abortados por el giro antimoderno del Vaticano, el bando ultramontano pudo apropiarse sin problemas de la idea y cargarla de un contenido intolerante. En otras palabras, cuando Pío IX decidió romper definitivamente con toda posibilidad de entendimiento, acomodación o negociación de la Iglesia con las nociones de soberanía nacional, gobierno representativo o igualdad de derechos, la derecha confesionalizadora se vio respaldada para arremeter contra la izquierda tolerantista de un modo mucho más eficaz. En consecuencia, el bando progresista debió adaptar su discurso y romper con el compromiso confesionalizador que había respetado hasta entonces.

Por su parte, y partiendo de una postura militantemente confesionalizadora, diputados clericales como Vicente Manterola y el cardenal Segura sostuvieron en las Cortes Constituyentes de 1869 que la libertad de cultos no podría existir sin perjudicar directamente los intereses de la “única religión verdadera”. Ante tal postura, llama poderosamente la atención el modo en que los políticos del Sexenio cedieron a estas presiones en determinadas ocasiones en una materia que causaba verdaderos problemas de conciencia, religiosa y nacional. Los diputados cumplieron su tarea con dificultad y dedicaron algunos meses a discutir el papel que el catolicismo había de jugar en la configuración constitucional hispana, pero bajo una nueva luz. De sus decisiones se derivarían no sólo las relaciones del estado con la iglesia, sino los concretos derechos y obligaciones de la nación respecto al clero católico y de éste respecto a la nación. Para poder conocer las reacciones clericales ante las deliberaciones parlamentarias resulta necesario incluir también aquí las intervenciones de los defensores de la libertad religiosa. Las fuerzas estaban divididas aunque existía una mayoría de representantes parlamentarios dispuestos a liberar las conciencias. Por lo tanto, con el objeto de desarrollar la tolerancia de cultos y asentar las bases de una ciudadanía no estrictamente confesional se planteó el fin de la confesionalidad del Estado, la aprobación de disposiciones relativas a las instituciones de derecho privado y, con creciente importancia,

una reforma en el terreno de la educación. Los derechos individuales y la dimensión igualitaria de la ciudadanía se convirtieron en la reclamación constante del ala izquierda de las Cortes revolucionarias de 1868-1869.<sup>1289</sup> Junto al sufragio universal y al trono vacío, la cuestión religiosa se convertiría en uno de los temas estrella en los debates parlamentarios. Además de las continuas referencias a la libre conciencia como “derecho natural, y como tal ilegislable y previo a cualquier Constitución”, se le consideraba la “base de todos los demás derechos individuales”. Así, en la discusión sobre el proyecto de Constitución presentado en 1869, el diputado Becerra señalaba: “Yo os puedo asegurar que si se me preguntara que si me contentaba con una Constitución en que no se consignara otra cosa más que los derechos individuales, diría que sí; me importa poco todo lo demás”. El catálogo de esos derechos constaba en su opinión del “el sufragio universal, con la imprenta libre, con el pensamiento libre en todas sus manifestaciones, con el derecho de reunión y de asociación”.<sup>1290</sup>

La argumentación a favor de la libertad de cultos también tomó en consideración la igualdad civil como objetivo prioritario, que supuestamente enlazaba con una asentada tradición de la historia de España. Por esa razón algunos diputados hablaron de los “derechos” que ya habían disfrutado las minorías religiosas en la Castilla medieval. En el debate de las Constituyentes de 1869 sería el republicano Eugenio García Ruíz quien alzaría su voz para, con una aproximación historicista apoyada en una lectura tolerantista de las normas medievales recogidas en las cartas pueblas y fueros juzgos castellanos, vincular la existencia de la pluralidad de cultos a la tradición española, defender que la libre conciencia estaba ya sancionada por las principales fuentes de su constitución tradicional.<sup>1291</sup> Para el fundador y director del diario *El Pueblo*, la libertad de cultos había sido conforme al Derecho de Castilla “hasta los tiempos de Torquemada”; y lo era también con “el Evangelio y la Iglesia primitiva”. El debate, de este modo, cambiaba de escenario y pasaba de la actualidad a la Edad Media. A este respecto conviene señalar que en los debates y las polémicas políticoreligiosas del período se puede constatar una gran paradoja: mientras la Castilla medieval, la de las tres culturas, se convirtió en un referente necesario para reivindicar el fin de la intolerancia religiosa; la Contrarreforma posterior sería el momento y el referente favorito de los defensores de la unidad de cultos.

---

<sup>1289</sup> Sobre el énfasis en la igualdad, véase Manuel PÉREZ LEDESMA “Ciudadanía política y ciudadanía social. Los cambios del “Fin de Siglo”, *Studia Historica. Historia Contemporánea*, Salamanca, 1998, p.35-65, p. 38-39.

<sup>1290</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 9-IV-1869.

<sup>1291</sup> *Ibidem*, 26-IV-1869. Recordaba en su intervención este diputado que el fuero de Salamanca disponía que “Los judíos hayan foro como cristiano, que quien lo hiera o mate, tal homicidio, peche como si fuera cristiano o vecino de Salamanca”.

Así pues, los artículos 21º y 27º de la nueva Constitución vendrían a decretar por primera vez la libertad pública de cultos para los españoles y extranjeros residentes, y el fin de la discriminación religiosa como requisito para acceder a los distintos cuerpos de la administración pública. Pero la introducción del derecho a la libre conciencia también se vinculaba a la modernización de España y se presentaba íntimamente ligado a la consumación de la llamada “idea nueva”, que venía a ser el conjunto de discursos, reformas y propuestas políticas que hizo suyos el liberalismo avanzado y posdoctrinario. Así, otro republicano, Suñer y Capdevila, se quejaba en la primavera de 1869 de la incoherencia del Gobierno Provisional, que decía ser favorable al nuevo ideal pero que en política se declaraba monárquico y, en religión, “el Gobierno o la comisión, de acuerdo con él, propone que la religión católica sea la del Estado, y subvencionada por éste: tampoco acerca de este punto, como sucede respecto a los otros, conoce el Gobierno la significación de la palabra idea nueva”.<sup>1292</sup>

Pero la timidez del Gobierno estaba vinculada a los tiempos en que llegó el Sexenio en varios sentidos. Como ya se ha visto, el final de la década de 1860, tras la publicación de la bula *Quanta Cura* y el *Syllabus*, el mundo católico fue testigo de un proceso que se ha definido como romanización o (re-) confesionalización.<sup>1293</sup> Por tanto, los grupos secularizadores y anticlericales hubieron de hacer frente a un movimiento de concentración del poder papal promovido desde la Curia y por el que Pío IX acabaría logrando aprobar en el Concilio Vaticano I el ansiado dogma de la infalibilidad pontificia. Las respuestas a dicha estrategia fueron varias, pero destaca por su originalidad e importancia simbólica el Anticoncilio de librepensadores de Nápoles de 1870. A estancias del diputado Riccardi, se reunió en la capital de Campagna un amplio grupo de científicos, políticos y periodistas para discutir los contenidos de un renovado programa de laicización de escala europea. Estaban convocadas todas las fuerzas librepensadoras continentales para “tratar de la libertad religiosa, de la separación práctica de Iglesia y Estado, de la adopción de una moral independiente, y de la constitución de una asociación internacional para el progreso”. En España la iniciativa suscitó inmediatas adhesiones telegráficas entre los círculos librepensadores de Barcelona, Málaga y Sevilla. Como representante de los librepensadores de Tortosa acudió al Anticoncilio el científico y diputado republicano federal Francisco Suñer y Capdevilla aunque su aportación puede

---

<sup>1292</sup> Ibidem, 26-IV-1869, fol. 1.359. Sobre los inicios del librepensamiento en España y el impulso que recibió durante el Sexenio véanse Pedro ÁLVAREZ LÁZARO, *Libero pensiero e massoneria. Convergenze e contrasti tra otto e novecento*. Gangemi, Roma, 1991, p. 51-52 y Conrado VILANOÚ, *Anarquismo, educación y Librepensamiento en Cataluña (1868-1900)*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 1978

<sup>1293</sup> C. CLARK ‘The new Catholicism and the European culture wars’ en C. CLARK y W. KAISER (eds.) *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, CUP, Cambridge, 2003, p. 11-46.

calificarse de mediocre. Al menos a juzgar por lo que se desprende de los despachos diplomáticos que envió Ramón de Valladares desde el consulado en Nápoles.<sup>1294</sup>

Ahora bien, con lo que respecta a los cambios experimentados en España, el nuevo modelo ciudadano se iría plasmando con la adopción gradual de las medidas del programa secularizador en su formulación clásica: la protección legal de la celebración de ceremonias religiosas de otros cultos, el fin de la discriminación religiosa en el reclutamiento del funcionariado, la implantación de la libertad de enseñanza y la creación de un registro civil de nacimientos, matrimonios y defunciones.<sup>1295</sup> En otras palabras, en materia de creencias, la “idea nueva” venía a significar la desidentificación jurídica y cultural entre la comunidad política y la religiosa. Y la finalización exitosa de dicha empresa adquirió una enorme relevancia para los encargados de efectuar la legislación revolucionaria. No en vano, los miembros de la comisión de Constitución habían defendido sus propuestas en el *Preámbulo* del proyecto en los términos siguientes: “Sólo la cuestión religiosa, la más grave, la más alta, la más trascendental de cuantas cuestiones pueden presentarse a la Nación española, la que en sí misma envuelve y anima todas las demás ha tenido el legítimo y natural privilegio de resumir en los últimos momentos y en proporciones gigantescas, las dificultades todas que rodean a esta situación, a esta Asamblea, a esta revolución”.

El riesgo de guerra civil religiosa, en este sentido, no sólo era una amenaza carlista sino un temor extendido entre la clase política liberal. Al menos así pensaba el diputado Ríos Rosas que, cuando reconviniendo a Cánovas del Castillo en las Cortes por acusar a todo el clero de ser hostil a todo tipo de reformas, advertía que: “No es cierto que la mayoría del clero secular español haya sido abiertamente hostil a la reforma: si tal hubiera sido, si todo el clero español, la mayoría del clero español, si la mayoría del episcopado español hubiera echado el peso de su autoridad moral en la balanza de la guerra civil, yo no sé lo que hubiera sucedido. Y si en condiciones nuevas se pusiera al clero en situación de optar entre la miseria y el martirio por un lado, y el abandono de sus más sagrados derechos en el orden civil de otro lado, tampoco sé lo que sucedería hoy”.<sup>1296</sup> Así pues, a la “autoridad moral” del clero podía llegar a utilizarse como palanca para mover guerra con el fin de derrocar un sistema político que recortaba las atribuciones clericales.

---

<sup>1294</sup> Véase *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC; Madrid, 1972, vol. I, p. 502. Sobre los inicios del librepensamiento en España y el impulso que recibió durante el Sexenio véanse PEDRO ÁLVAREZ LÁZARO, *Libero pensiero e massoneria. Convergenze e contrasti tra otto e novecento*. Gangemi, Roma, 1991, p. 51-52 y Conrado VILANOU *Anarquismo, educación y Librepensamiento en Cataluña (1868-1900)*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 1978.

<sup>1295</sup> Véase René REMOND, *Religion et société en Europe: La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)* Editions du Seuil, París, 2000.

<sup>1296</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 9-IV-1869, fol. 955-957.

Asimismo, el juicio de Ríos Rosas no parecía tener muy en cuenta las repetidas protestas individuales y colectivas del episcopado español contra las reformas eclesiásticas y religiosas aprobadas en Cortes.<sup>1297</sup>

Los ultramontanos y los carlistas persistieron en su rechazo a esta situación y se siguieron oponiendo radicalmente a las medidas secularizadoras pese a no contar con la representación parlamentaria necesaria para revocarla. El fondo igualitarista y civilista subyacente bajo el proyecto de libertad religiosa levantó las iras del diputado Ochoa, quien se preguntaba: “¿Es necesario que haya igualdad de derechos? ¿Es necesario que todos los ciudadanos sean iguales ante la ley? ¿Es necesario que en un acto tan fundamental y religioso como es el matrimonio no haya diferencias entre los ciudadanos?”. Desde su punto de vista, la respuesta era claramente negativa. El matrimonio civil obligatorio lastimaba los intereses de los ciudadanos, que él asimilaba a los fieles a Roma, e iba en contra de las libertades católicas: “Pues para eso suprimid la Constitución; pues para eso no haber hecho la Constitución democrática; pues para eso no haber roto la unidad de cultos”. Al margen de la crítica religiosa al proyecto, Ochoa también atacaba políticamente el plan defendido por Montero. Lo hacía utilizando argumentos de larga tradición en la derecha española como lo era la crítica al poder del gobierno civil. Se anatematizaba el proyecto porque supuestamente era una paso más en la teórica “estatolatría” defendida por los revolucionarios. El diputado conservador detectaba la presencia de dicho fenómeno en una ley que supuestamente ignoraba los derechos de los españoles como creyentes de la religión católica. Sospechaba que los miembros de la Comisión parlamentaria, sus compañeros legisladores, albergaban la intención de “sustituir a Dios por el Estado”. Es decir, acusaba a los diputados progresistas, unionistas, demócratas y republicanos que habían elaborado el proyecto de no haber tenido en consideración la dimensión religiosa de los sujetos políticos y haber carecido del necesario respeto a sus necesidades en cuanto creyentes. Se planteaba que si no fueran estatólatras y materialistas, “no miraría(n) a los habitantes de España como meros ciudadanos, sin consideración más que a su derecho de ciudadanía, como si fueran autómatas o cosas por el estilo”.<sup>1298</sup> Se insistía en términos así de rotundos en la definitiva ruptura del catolicismo militante con las bases teóricas y jurídicas del sistema liberal avanzado. Es más, la dimensión religiosa del hombre se presentaba como el único rasgo que lo diferenciaba de los demás seres vivos. Se reconocía de este modo el

---

<sup>1297</sup> Véase las de los obispos de Santiago de Compostela, la Seo de Urgel y Osma comentadas por Francisco MARTÍ GILABERT en su libro *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*, Editora Mundial, Madrid, 1989, p. 110-112.

<sup>1298</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 4-V-1869, fol. 7.674.



movimiento traslaticio que había sufrido el concepto de “católico” tras el *Syllabus* que se presentaba como una condición existencial incompatible con la de “ciudadano”.

Por otra parte, la opinión de que las nuevas leyes incrementaban la distancia entre las demandas de la ciudadanía y de la comunidad de fieles católicos se venía difundiendo, como se ha visto, desde hacía más de dos décadas en los círculos clericales. En plena conmoción revolucionaria, García Cuesta, arzobispo de Santiago, cardenal desde 1861 y senador vitalicio desde 1851, publicó un folleto que, desbordando en mucho el título que lleva, pretendía difundir entre las capas populares los principios del catolicismo más intolerante. En él también se explaya en sus condenas al matrimonio civil, que ya habían resonado en la Cámara legislativa, llegándolo a calificar de “concubinato legal”. Desde su punto de vista resultaba contrario al “derecho evangélico”<sup>1299</sup> por estar privado de carácter sacramental. Añadió que su aprobación resultaba contraria a la conciencia religiosa de la ciudadanía y tiránica con respecto a la Iglesia y a sus ministros, porque “no pueden reconocer un matrimonio que se celebra ante la autoridad civil solamente”. Con todo, la oposición a la norma procedía de una grave error de procedimiento por parte de los diputados de la Comisión, que habían confundido una regla de conducta con la base de la misma: “(...) contrario a los principios de la sana filosofía y de la recta razón; porque los promovedores de esa ley en los países cristianos se fundan principalmente en la distinción entre el ciudadano y el cristiano, sosteniendo que ellos atienden a la única condición de ciudadano, prescindiendo de la religión que profesa”. El senador vitalicio no concebía esa división interna como válida. La consideraba pura mixtificación del pensamiento. En España, católicos eran todos los ciudadanos y debían seguir siéndolo: “Pero, ¿quién no conoce que nada vale esta abstracción de la mente, cuando en realidad ambas condiciones de ciudadano y cristiano están unidas en la misma persona? Es absurdo dividir una sola persona en dos, de modo que sea lícito mandar a la una lo que repugna a la otra”. Estas eran palabras que hacían presagiar la reacción generalizada del clero y la publicística católica ante el fin de la identificación de ambas adscripciones. Según el obispo el uso instrumental de dicha división en esferas podía permitir, paradójicamente, que la situación se hiciera la inversa. Por tanto se preguntaba qué sucedería si se produjera el desequilibrio inverso al que se oponía, es decir, si el poder eclesiástico se impusiera sobre el civil y se llegara a la verdadera teocracia: “Si la Iglesia, usando de la misma distinción, mandase al cristiano lo que justamente se prohíbe al

---

<sup>1299</sup> Cuesta diferencia entre el “derecho evangélico”, común a todos los “pueblos cristianos”, católicos, y el “derecho canónico”, la “constitución de la Iglesia”. El primero es previo también al “derecho real”, público y civil, y superior a ambos. A su vez sostiene Cuesta que los criterios morales y políticos de adecuación de una norma al mismo eran competencia exclusiva del clero.

ciudadano, ¿qué se diría?”<sup>1300</sup> Aunque la crítica a la conceptualización revolucionaria no dejaba lugar a compromisos con las resoluciones adoptadas ni con el método empleado, Segura se veía obligado a aceptar tácitamente la posible convivencia de las dimensiones de “cristiano” y “ciudadano” en el estatuto personal de los españoles. No obstante, el cumplimiento de las obligaciones del católico no en todas las circunstancias permitían la observancia de las derivadas de la pertenencia del mismo sujeto a la comunidad ciudadana.<sup>1301</sup>

Este argumento también lo compartían los seculares concienciados. Lo demostraron, en primer lugar, con la desobediencia a las leyes: hubo muchos casos en los que los nuevos matrimonios prescindieron de registrarse en sus ayuntamientos respectivos.<sup>1302</sup> Pero además hubo quienes emprendieron el camino del compromiso político y la acción civil, básicos para poder hablar de un movimiento. De hecho, durante el Sexenio adquirió relativa importancia la presión extraparlamentaria que ejercieron las diversas agrupaciones de laicos. Con el preciso objeto de “sostener y propagar la Religión Católica, Apostólica, Romana, y defender los preceptos y derechos de la Iglesia”<sup>1303</sup>, nació en Madrid en 1869 la *Asociación de Católicos de España*. Su capacidad de movilización, mediante su acción en las parroquias y sedes locales de la Asociación, fue impresionante. Como ejemplo de su febril actividad y el éxito de sus actividades sirva un dato: el 6 de abril de 1869 el Obispo de Jaén presentó en las Cortes una “Petición dirigida á las Cortes Constituyentes en favor de la unidad católica de España”, que llevaba 3.448.396 firmas procedentes de 10.010 pueblos.<sup>1304</sup>

El 30 de abril, pasadas dos semanas de las acaloradas sesiones que precedieron a la aprobación de los artículos en los que se decretó la libertad de cultos, la Junta Superior de la Asociación publicaba una nota en *La Esperanza* en la que mostraba su profundo pesar por el decretado final de la unidad religiosa. En su opinión, la intolerancia religiosa “fundó la gloria de la nación católica por excelencia” y por este motivo arremetía

---

<sup>1300</sup> *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo compuesto por el Cardenal Cuesta, Arzobispo de Santiago*. Reimpreso por la Junta Superior de la Asociación de Católicos de España. Imprenta “La Esperanza”, Madrid, 1869, p. 87-88. El texto, por otra parte, es clara prueba de que la jerarquía católica no sólo luchaba contra la libertad religiosa, sino que seguía combatiendo el sistema liberal en su conjunto.

<sup>1301</sup> *Idem* p. 78, 88-89.

<sup>1302</sup> Owen CHADWICK, *A History of the Popes, 1830-1914*, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 450.

<sup>1303</sup> *Reglamento para la Asociación de Católicos de España*. Imprenta de “El Pensamiento Español”, Madrid, 1870. Las citas provienen de los artículos 2º y 3º.

<sup>1304</sup> Las cifras en *El libro de la Unidad Católica*, Madrid, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentesnebro, 1876, p. 721. Un buen estudio de las movilizaciones de católicos durante los trámites parlamentarios que dieron una Constitución a la Monarquía de la Restauración en María Luisa OLLERO PRIETO, “La tolerancia religiosa en la Constitución de 1876. Análisis de la campaña de protesta”, *Espacio, Forma, Tiempo, Serie V, Historia Contemporánea*, 1990, p. 107-122.

duramente contra los librecultistas imputándoles “alardes de impiedad y del más grosero materialismo”. Esta desesperada “manifestación pública de fe” llevaba las firmas del marqués de Viluma, del conde de Vigo y de León Carbonero y Sol, presidente y vicepresidentes de la Asociación y se dirigía contra “todas y cada una de las herejías, blasfemias, apostasías y sacrilegios cometidos en cada una de dichas sesiones”<sup>1305</sup>.

Los indignados miembros de la Junta se debían referir a discursos como el pronunciado por Pi y Margall el 24 de marzo. Su intervención parlamentaria se centró en el desarrollo de una idea, que ya había escrito en su libro *La Reacción y la Revolución* de 1854, según la cual: “el catolicismo ha muerto hace tiempo en el corazón de los pueblos”. *La Esperanza* no ahorró epítetos para descalificar semejante afirmación y denunciaba el paradójico efecto final de las palabras de aquellos políticos “enemigos de la Iglesia”:

“Así pues, cuando no perdonáis contra ella medio alguno; cuando pretendéis herirla aquí por la prensa, allí por la tribuna, acá bajo la capa de un antiguo celo, allá en nombre de la ilustración; unas veces invocando los derechos del Estado, alegando otras los fueros de la libertad; cuando por estos y por otros tantos medios continuáis la obra de los antiguos adversarios de la Iglesia; cuando a la par que proclamáis su muerte os ensañáis de tal modo con ella, vosotros mismos desautorizáis con vuestra conducta vuestros asertos”.<sup>1306</sup>

Ante el avance de las medidas secularizadoras, de la propaganda protestante y la dirección librecultista que habían tomado las elites reformistas españolas, el clero y los creyentes decidieron unir sus fuerzas en este esfuerzo común por proteger los privilegios de los que gozaba la Iglesia en España. No obstante, el reglamento establecía claramente que los fines políticos eran ajenos a la Asociación, aunque “todos y cada uno de sus miembros puedan y deban usar, para el fin propio de ella, los derechos que le confieren las leyes del Estado”. De modo que el apoliticismo de este colectivo quedaba reducido a una mera declaración de intenciones ya que se recomendaba apoyar las candidaturas que “defendieran la fe”, esto es, carlistas y alfonsinos. Por otra parte, el reglamento de la Asociación prescribía en su artículo cuarto otros medios de intervención política y de adoctrinamiento: “Fundar, o auxiliar y propagar periódicos o cualquiera otra clase de publicaciones que juzgue útiles a su fin especial: Crear y sostener escuelas de primera enseñanza para párvulos y adultos, y cualesquiera otros institutos para el cultivo de las artes y las ciencias cristianas”. Y así fue, además de diversos órganos de opinión, la Asociación crearía durante el Sexenio una red de escuelas en las principales capitales de provincia, e incluso dos universidades: una en Madrid y otra en Sevilla.<sup>1307</sup>

---

<sup>1305</sup> *La Esperanza*, 30-IV-1869.

<sup>1306</sup> *Ibid.*

<sup>1307</sup> Mercedes SUÁREZ PAZOS, *A educación en España durante o Sexenio Democrático (1868-1874). Debates, aspiración e realidades*. Servicio de Publicaciones de la Universidade de Vigo, Vigo, 2002, p. 60-61

Esta renovación del movimiento católico en España hundía sus raíces en el ámbito local y se construyó desde abajo con iniciativas de restauración político-moral tuteladas por el clero. En 1866, por ejemplo, se había fundado en Granada una asociación católica de defensa del dogma y las costumbres católicas llamada *La Academia y Corte de Cristo*, aprobada el 15 de diciembre por Bienvenido Monzón y Martín, Arzobispo de la ciudad. Uno de sus más destacados miembros, Juan Gras y Granollers, canónigo del Sacro Monte, lanzó un llamamiento a la unidad de acción de los católicos hispanos para mantener el influjo de la fe en la vida pública y la protección estatal del culto y el clero.<sup>1308</sup> Tras la aprobación de los artículos 21 y 27 de la nueva Constitución, “el estado ya no [era] católico” y a los creyentes le había llegado la hora de actuar:

“Asociarse, reunirse, formar espíritu religioso, no avergonzarse de ser hombres de fe, mostrarse *ciudadanos católicos* antes que todo, antes que en el nombre y rutina material en el testimonio glorioso de la conciencia”<sup>1309</sup>

Los “ciudadanos católicos” debían dar su testimonio haciendo uso de los canales de participación política privilegiados que ponía a su disposición la nueva Constitución y en el resto de esferas de su existencia. Iniciativas de politización y moralización de los varones católicos similares a la propuesta por Gras se habían llevado a cabo con anterioridad en Francia.<sup>1310</sup> Las bases de acción que planteaba el canónigo granadino no dejan lugar a dudas de sus intenciones ya que se trataba de

“Ser católicos no sólo en los templos, sino en los congresos políticos, academias y ateneos, en todos los círculos sociales, en todos los cargos públicos y en todas las profesiones particulares; en una palabra, manifestarse los católicos lo que son, en todos sus actos y en el ejercicio de todos sus derechos, esto es lo que reclama hoy el cumplimiento de un deber de catolicismo en todos los países donde hay libertad de cultos, y esto es lo que, si aquí se hace, podrá dejar en ridícula letra muerta la oficial libertad de cultos en España”<sup>1311</sup>

Esta llamada a la movilización constante y multidimensional de los creyentes llegaba tarde ya que con la Constitución democrática de 1869 ya se había cristalizado en el terreno legislativo al gran giro laicista del Sexenio. En las Cortes se escuchaban oían voces que planteaban la necesidad de la separación de la Iglesia y el Estado como única solución viable a la cuestión religiosa. Los argumentos empleados en la Cámara para defenderla por Castelar apuntaban a los costes públicos derivados del mantenimiento del sistema de protección de la Iglesia y la actitud antisistémica del clero. Llegaba a asegurar

<sup>1308</sup> José GRAS Y GRANOLLERS, *La Iglesia y la Revolución. Páginas de patriotismo y de fe dedicadas al Pueblo. Sigue un plan de defensa científico-religiosa-nacional*. Imprenta de Gerónimo Alonso, Granada, 1869.

<sup>1309</sup> Ibid., p. 20. El subrayado es mío.

<sup>1310</sup> Véase Paul SEELEY, “O *Sainte Mere*: Liberalism and the Socialization of Catholic Men in Nineteenth-Century France”, *The Journal of Modern History*, Vol. 70, No. 4, 1998, p. 862-891.

<sup>1311</sup> Ibidem.

que el presupuesto de culto y clero, los “200 millones de la Iglesia”, eran los “200 millones de la facción”. También se refería Castelar a la paulatina evolución religiosa experimentada por los ciudadanos y el clero españoles en las últimas décadas diciendo que

“Los hombres de Estado en su mayoría no creen, y pagan a la Iglesia y sostienen a la Iglesia solamente como un elemento de conservación del orden. El clero bajo se preocupa mucho del culto y poco de la moral; el clero alto practica mucho la política y poco la religión. Y en esta situación extraordinaria necesitamos una gran libertad religiosa, necesitamos la separación de la Iglesia y el Estado”.<sup>1312</sup>

Y los beneficios de dicha medida, según la exposición del mismo Castelar en su debate con el magistral de Vitoria, Vicente Manterola, se extenderían también a la propia Iglesia, que recuperaría las libertades que habían sepultado las prácticas regalistas de la Monarquía Hispánica: “Sí; pida S. S. que no haya presentación, que no haya pase, que no haya traba para la Iglesia, a fin de que pueda enseñar libremente, a fin de que puedan venir los jesuitas, a fin de que puedan establecer asociaciones de todas clases”.<sup>1313</sup>

La respuesta de Manterola, activo agitador y representante del catolicismo político, se basó en el uso del pontifical *Syllabus de los Errores* y recordaba a Castelar la proposición 79 del mismo, en la que el Papa mostraba su disconformidad con la siguiente afirmación:

“Es efectivamente falso que la libertad civil de todos los cultos, y el pleno poder otorgado a todos para manifestar todas sus opiniones y todos sus pensamientos, precipite más fácilmente a los pueblos a la corrupción de las costumbres y de las inteligencias, y propague la peste del indiferentismo”.

Dicho de otra forma, lejos de aceptar que la separación del Estado pudiera tener algún efecto positivo para la iglesia católica, Manterola compartía plenamente el temor y las condenas papales a la libertad de cultos. Así, además de considerar ineludible la subvención y protección pública del culto y el clero católicos, el diputado declaraba con rotundidad que “el Papa no necesita reconciliarse con ninguna de las modernas instituciones sociales”. Manterola, de hecho, pensaba que esto era así porque, como se vio anteriormente, las virtudes del mundo moderno tenían raíz en el propio catolicismo: “el progreso, la civilización y la libertad deben su ser, deben su nacimiento, deben su conservación en el mundo a la Santa Madre Iglesia católica”. El razonamiento reproducía fielmente las directivas pontificias. Pero lejos de presentarse como tales, su discurso antiseparatista pretendía reflejar las aspiraciones de la mayoría de los ciudadanos y en su nombre rogaba al resto de diputados: “¡Piedad para esta pobre España! ¡Justicia a los

<sup>1312</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 7-IV-1869, fol. 901. El subrayado es mío.

<sup>1313</sup> *Ibidem*, 5-V-1869, fol. 1.646.

españoles! ¡Respeto a la voluntad nacional!”<sup>1314</sup>, en la línea de lo que se podría denominar “populismo clerical”.

En esta línea se insertaron los discursos de los demás diputados clericales, defendiendo al mismo tiempo que el recorte de atribuciones especiales al clero y su neutralización como fuerza política no podía traer más que desastres. El cardenal Segura también se mostró radicalmente opuesto a la separación ya que, aunque aceptaba que el Evangelio recomendaba “la distinción de los poderes temporal y espiritual”, en ningún lugar hablaba de su separación. Asimismo subrayaba las consecuencias nefastas que habría de tener sobre la sociedad y la política hispanas: “un Estado que se separe así de su Iglesia, de la moral y de Dios, quedaría sin base, y se convertiría en el más feroz despotismo, y la fuerza sustituiría a la Iglesia, a la moral y a Dios”.<sup>1315</sup> Resulta paradójico que Segura defendiera que el influjo de la Iglesia establecida y subvencionada pudiera tener un carácter moderador del poder político y defensor de las libertades patrias, sobre todo a la luz de lo que había sido su práctica habitual en los decenios anteriores.

El 13 de abril, al día siguiente de la histórica sesión de debate de Cortes en la que se batieron Manerota y Castelar, *La Esperanza* no ahorraba descalificaciones e improperios contra este último. Mediante un contraste maniqueo, se comparaban las intervenciones de ambos diputados subrayando por encima de todo la “elocuencia tranquila” mostrada por Manerola. Gracias a ella el canónigo había “demostrado” fehacientemente cómo “las palabras libertad, igualdad y fraternidad”, escritas en la bandera democrática, “no fueron creación de la filosofía, sino principios consignados en el eterno y sabio código del Evangelio”<sup>1316</sup>. No debió sorprender a nadie el procedimiento elegido por el eclesiástico, ya que de este tipo de maniobras de apropiación de los valores defendidos por el contrincante liberal se habían dado ejemplos desde que comenzó la lucha católica contra la revolución a finales del siglo anterior. El recurso a las mismas a la altura de 1869 adquiriría otro valor, desde el momento en que ahora el clericalismo había de enfrentarse a un Gobierno que hacía bandera de la defensa de la libertad y cuyas leyes comprometían la posición privilegiada del clero hispano. Esta *modus operandi* se incorporaba directamente al “catopulismo” practicado por muchos representantes parlamentarios y buena parte de la prensa clericales durante todo el Sexenio. Con todo,

---

<sup>1314</sup> Ibidem, 5-V-1869, fol. 1.646-1.647. Manerola fue autor de diversos folletos propagandísticos entre los que destaca *Ensayo sobre la intolerancia de España en la segunda mitad del siglo XIX*, aparecido en Madrid en 1869. Además de las obras apoloéticas *Don Carlos o el petróleo*, *El espíritu carlista* y *Don Carlos es la civilización*.

<sup>1315</sup> Véase su *Catecismo para el uso del pueblo*, p. 90-91.

<sup>1316</sup> *La Esperanza*, 13-IV-1869.

según sus aduladores, la intervención parlamentaria de Manterola había causado “una honda impresión en la Asamblea”.

Muy especialmente se subrayaba la supuesta aceptación de los presentes en el hemiciclo de la defensa de la reafirmación de la potestad papal consagrada cinco años antes y recogida en dos encíclicas. Desde su génesis, y dado el carácter solemne de los textos en los que se incluyó dicha operación, la maniobra pontificia había consagrado la confusión entre teología fundamental y política papal. Manterola defendió que en el texto del *Syllabus* se contenían las proposiciones que debían regular las relaciones de los estados con la Iglesia y no dudaba en calificarlas de “teológicas”, ya que se desprenden del “sano conocimiento de la Religión católica y del lugar que esta debe ocuparen una nación que la profesa”. Lejos de detenerse en las cuestiones puramente religiosas, la respuesta del magistral contenía además consideraciones relativas a los derechos que detentan tanto los sujetos como el Estado, asegurando tajantemente que “Es libre, pero no tiene derecho a hacerse ateo”. De los primeros afirma: “El hombre privado, como los Estados, puede apostatar, sin embargo de que no tiene derecho a ello: pero al hacerlo corre sus riesgos y peligros”. Esta conclusión normativa se derivaba de la idea de que la sociedad europea moderna estaba enferma “de la ignorancia de la verdad” y tan sólo la Iglesia, “con su sabiduría soberana” podía salvarla. La distinción entre esferas de poder, por tanto, se veía distorsionada por una visión teocéntrica de la sociedad y basada en la plena sumisión de los estados a los dogmas y principios eclesiásticos. Siguiendo esta versión de lo sucedido en la Cámara el día anterior, y frente al supuesto despliegue de facultades realizado por Manterola, Castelar se habría visto obligado a hacer “una brillante improvisación”, de admitida “belleza literaria”. Sin embargo, se encontraba “plagada de errores y llena de odio a la institución de la Iglesia católica”<sup>1317</sup>. Deformando notablemente el contenido de la intervención del demócrata gaditano se le acusaba de defender que “todos los Estados debían ser ateos”. *La Esperanza* cerraba su particular lectura de la intervención de Castelar concluyendo que “no procuró otra cosa que deprimir más aún a la Iglesia católica”. Con todo, se reconocía. aun lamentándola, la “gran ovación” con que fue saludada. Ahora bien se le pedía al republicano gaditano que oyera aquellos aplausos “en el silencio de la noche”, para que volviera sus ojos al cristianismo y aprovechara aquella “ocasión de sacudir el letargo del indiferentismo que embarga su inteligencia y tiene aprisionada su voluntad”<sup>1318</sup>.

---

<sup>1317</sup> Ibidem

<sup>1318</sup> Ibidem

Ahora bien, el neocatolicismo perdía peso en el conjunto de la opinión española a la altura de 1869. Aun así, la “cuestión religiosa” dio origen a situaciones tan complejas que hizo que determinados progresistas trataran de convencer a la Cámara que los fines perseguidos por los clericales, la libertad de la Iglesia, se alcanzaría con la separación. Una muestra clara de ello es que incluso un liberal progresista, como Segismundo Moret, dijera haber adoptado la defensa del ideario separatista para garantizar la libertad de los ciudadanos y la de la Iglesia: “Yo deseo la separación de la Iglesia y el Estado, y la pido en nombre del derecho que creo tienen todos los hombres para pensar, y por consiguiente, por el derecho que debe tener la Iglesia para moverse, enseñar y llevar su palabra divina a todas partes, por todos los ámbitos del mundo.”<sup>1319</sup> Palabras de alguien que podría ser descrito como “católico liberal”.

No obstante, hubo diputados que sostuvieron posiciones mucho menos conciliadoras que la de Moret. Otro separatista destacado, en este caso republicano y librepensador, Fernando Suñer y Capdevilla, fue uno de los principales protagonistas de la famosa “sesión de las blasfemias” que tuvo lugar en las Cortes el 26 de abril de 1869. Ese día, además de confesarse ateo, de poner en duda la divinidad de Cristo y la virginidad de María, y declararle la guerra a Dios por ser el pilar de la “idea caduca”, Suñer dejó claro que aquellas Cortes no estaban aplicando la “idea nueva” al contenido del código constitucional. Monárquica, centralizadora y confesional, la constitución había dejado de lado los ideales republicanos, descentralizadores y librecultistas compartidos por el pueblo revolucionario. Su propuesta, en lo relativo a la forma política que debía tener la religión en España, se basaba en dos premisas fundamentales: que los españoles tuvieran derecho a tener la religión que desearan y, sen segundo lugar, que tuvieran derecho a no tener ninguna.<sup>1320</sup> Semejantes ideas no obtuvieron el apoyo de los sectores de la izquierda y merecería las más rotundas condenas de la derecha y de los neocatólicos presentes en el hemiciclo. A efectos de la tesis central de este trabajo, lo que quedaba demostrado en el Sexenio Democrático es que la compatibilidad entre lo católico y lo ciudadano estaba plenamente superada. Por los recelos clericales tanto como por los anticlericales.

Durante el Sexenio a respuesta de la mayoría de diputados ante tales amenazas siguió siendo la de proseguir con el desmantelamiento del sistema de privilegio del que gozaban la doctrina y el clero católicos. Como ejemplo de esta actitud baste recordar la

---

<sup>1319</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 8-IV-1869, fol. 910.

<sup>1320</sup> *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 26-IV-1869, fol. 1360-1363. La intervención de Suñer dio lugar a una verdadera demonización de su persona. Véase el ilustrativo folleto de un autor catalán, que firma como *Un católico a secas*, titulado *El lucifer del siglo XIX, o sea el ateísmo personificado en Suñer y Capdevila*, Barcelona, Imp. Font, 1869.



propuesta de Romero Girón y Manuel Becerra para derogar los artículos 128º, 129º y 130º, y los párrafos primero y tercero del 136º y 137º del Código Penal el día de 2 de abril de 1869. El recorte del poder del clero fue, por tanto, uno de los primeros efectos de la introducción de las reformas. El control y la inspección eclesial afectaban tradicionalmente a los aspectos cruciales de la existencia de los ciudadanos y creyentes. A nacer, casarse y morir corresponden en el catolicismo una serie de sacramentos que ritualizan dichos momentos y marcan jalones de inserción del individuo en el seno de la comunidad eclesial. Dichas ceremonias y su registro habían sido el único medio legítimo a efectos civiles que se habían reconocido en España desde hacía siglos. Ahora las cosas debían de cambiar como resultado lógico de la introducción de la libertad religiosa.

Al margen de la lucha política contra el clero felón, la “secularización interna” de la sociedad se quería favorecer y propiciar desde el Estado tenía una cita obligatoria con la creación de un registro civil de matrimonios, nacimientos y defunciones, que diera valor real a la declaración constitucional de libertad de cultos.<sup>1321</sup> En 1870 se aprobaron las primeras leyes de registro y matrimonio civil, presentada en Cortes por el ministro progresista de Gracia y Justicia, Montero Ríos. En defensa del proyecto de matrimonio civil Montero recordaba a los diputados que la medida estaba ya establecida en países como Francia, Bélgica e Italia, “tan católicos como la propia España”. Respondiendo a los diputados que criticaron el documento porque “nivelaba las conciencias de todos”, el ministro progresista afirmaría que lo que el proyecto hacía era “establecer la igualdad de derechos y de deberes, no en el orden religioso, que respeta, sino en el civil, que es el suyo propio”. Pero el grueso de la argumentación giraba en torno a la significativa idea de que el plan era plenamente compatible con los derechos y las creencias de los católicos, asegurando que “no solamente no lastima las creencias y las conveniencias de la Iglesia, sino que las favorece y las sanciona”.<sup>1322</sup> Ya se han visto las reacciones neocatólicas y carlistas respecto a la introducción de la ley que reflejaron que no las justificaciones del ministro no convencían a nadie.

Así bien, tras diferentes programas, reformas y proyectos, algunos más radicales que otros, el objetivo separatista sólo se plasmaría con la aprobación del artículo 35º del proyecto de Constitución republicana federal de 1873, bajo la presidencia de Pi y Margall,

---

<sup>1321</sup> Véase Alicia MIRA ABAD *Secularización y mentalidades*, p. 12-37.

<sup>1322</sup> *Discurso pronunciado sobre el Matrimonio Civil por el Excmo. Sr. Don Eugenio Montero Ríos, ministro de Gracia y Justicia, en la sesión celebrada en las Cortes Constituyentes del 29 de abril de 1870*. Las citas proceden de las páginas 3, 14, y 20. El vínculo, pese a su carácter civil, se consideraba indisoluble “por naturaleza”.

que parcamente disponía: “Queda separada la Iglesia del Estado”.<sup>1323</sup> De este modo quedaba proclamada constitucionalmente la demanda fundamental del programa secularizador, justo en el momento en que se estaban asfixiando del efímero régimen republicano federal. Pese a la escasa duración de la I República, resultaba evidente que los federales en el poder se empeñaron en poner fin a la diarquía sustentada en la unión estado-iglesia católica. De este modo se ponía fin, por el plazo de menos de un año, al *imperio in imperium* y a la cadena de intentos de compatibilizar protección del culto y el clero con las libertades modernas.

## **7. 5. El moderantismo restaurado: clericales y monárquicos.**

El muy minoritario partido alfonsino en las Cortes, encabezado por Antonio Cánovas del Castillo, se encargaría poco tiempo después de volver a intentar combinar confesionalidad y liberalismo. Ya durante el Sexenio y bajo la República defendió unas posturas muy enraizadas en el moderantismo: catolicismo intolerante, monarquismo, antirepublicanismo y tradicionalismo sociomoral. Se distingue netamente del carlismo, al que ataca, por su apoyo al hijo de Isabel II y a las instituciones de la monarquía parlamentaria que nacería con la Constitución de 1876, pero coincide con él en su desprecio por las instituciones y los gobiernos republicanos. De hecho, en el número de 13 de febrero de 1873, ridiculiza al expresidente de las Cortes Manuel Rivero, llamándole “fundador de la Iglesia republicana en España” al tiempo que celebraba que hubiera sido “vergonzosamente echado de la presidencia de las Cortes con doscientos veintidós puntapiés que le han propinado sus discípulos”<sup>1324</sup>.

La política religiosa republicana también mereció la radical oposición de los conservadores que escribían en *La Restauración*, el órgano del partido. El 14 de febrero de 1873 arremete contra los planes de reforma planeados por el gobierno por considerarlos alejados de las acuciantes necesidades del país y rechazaba absolutamente el paquete de medidas previsto. Estas incluían “la revisión de todos los expedientes de las clases pasivas, fijando desde luego, una nueva escala de haberes, cuyo máximo no exceda los 24.000 reales; la declaración de patrimonio nacional de todo el patrimonio de la corona, destinando a oficinas públicas las habitaciones del

---

<sup>1323</sup> Véanse los trabajos clásicos de Francisco MARTÍ GILABERT, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, Editorial Mundial, Madrid, 1989 y Santiago PETSCHEN *Iglesia-Estado un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Taurus, 1975, y el capítulo de José Antonio Rodríguez García, “El intento de plasmación de un estado laico en el Sexenio liberal (1868-1874)”, en el libro colectivo editado por Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid-BOE. Madrid, 2001, p. 421-444.

<sup>1324</sup> *La Restauración*, 13-II-1873.

Palacio real: el reconocimiento de la Deuda pública, bajo la salvaguardia de la nación; la amovilidad de todos los cargos públicos; la reorganización de la milicia tal como se hallaba en el año 1868, bajo el nombre de Voluntarios de la República; la votación sin discusión de los presupuestos; la supresión de todos los títulos nobiliarios y condecoraciones, la del escudo nacional en la bandera, que continuará siendo la misma, y finalmente, el cambio del título de la Gaceta de Madrid, que se llamará en adelante Diario Oficial de la República". Los alfonsinos consideraban que estas reformas carecían de importancia y que los "individuos [del gobierno] no han hecho otra cosa que perder el tiempo en cosas pueriles". Lo que a *La Restauración* le parecía el principal escollo que tenía que salvar la nación en las circunstancias de guerra colonial, civil y cantonal que se atravesaban era la seguridad nacional ante las cuales, "hoy por hoy, absolutamente todo, hasta lo que pueda parecer más trascendental en la organización del Estado, cede ante la cuestión del orden público"<sup>1325</sup>. Entre las resoluciones anunciadas por el gobierno se encontraba la eventual separación de la Iglesia y el Estado, que se había convertido, por derecho propio, en una de las más altas aspiraciones del gobierno republicano.

La cohabitación de la autonomía humana y la fe religiosa se planteaba como algo posible y deseable en las páginas *La Restauración*. En el artículo "Religión y libertad", un sacerdote llevaba a cabo un intento de armonizar ambos polos de la discusión política del liberalismo patrio. Para empezar afirmaba que no se trataba de conceptos contradictorios sino de "palabras que, unidas y en completa armonía, llenan, en cuanto cabe, el vacío de nuestros corazones". Esa armonía no tendría su origen en las políticas acertadas de un gobierno o de una institución humana, sino que emana de su propia naturaleza: "¿Puede concebirse a Dios sin sus necesarias dotes de Eterno, Infinito, etc...? Pues tampoco la Religión sin Libertad. ¿Puede concebirse la flor hermosa, que en ameno jardín lozana crece, sin la tierra que le ha dado su vida y sus encantos? ¡Pues tampoco la Libertad sin Religión!". Su complementariedad se basaba tanto en el ejercicio de los derechos tanto como en la experiencia diaria de los sujetos. En la vida pública y en la esfera privada de los hombres, debe darse una concordancia de estos dos medios que apuntan a un mismo fin. Pero se manifiesta una visión reductiva de la libertad y se presenta como necesitada del contrapeso de la religión: "Es necesario que se comprenda, que la libertad del hombre, su derecho llamado individual, que lleva dentro de sí como inherente a su misma naturaleza, tiene su fin, concluye donde empieza el mismo derecho de otro individuo, y que rompiéndolo, destroza inicuaamente su misma libertad". Con palabras más claras: "Es necesario que se sepa que la religión no está reñida con la libertad, sino al contrario, es la

---

<sup>1325</sup> *La Restauración*, 13-II-1873.

predilecta hermana de su corazón, por las dos tienden a buscar nuestra felicidad”. Esta fusión de medios prepara al hombre a la consecución de los más altos fines: “la libertad, unida a los sentimientos religiosos, no hace conocer el bien y el mal”. Este tipo de catolicismo conservador patrio tenía sus antecedentes en el catolicismo transigente italiano, que abogaba por la participación de los católicos en las elecciones, cosa expresamente prohibida por el Papa.<sup>1326</sup>

Este canto a las virtudes de la libertad y de la religión, no obstante, oculta un propósito político mucho menos abstracto. Su contenido se vislumbra cuando se lee:

“Pues bien, si religión y libertad no deben, no pueden separarse y unidos en completa armonía constituyen la felicidad de una nación, ¿podrá nuestra patria, nuestra querida España, encontrarla bajo la forma republicana? Imposible, es un absurdo, porque además de dirigir sus armas contra la Iglesia, ya lo veis, lo primero que intentan llevar a cabo es su separación del Estado”<sup>1327</sup>

A partir de ese punto se explica en profundidad el tipo de relación armónica que deben establecer religión y libertad: “Si nos quitáis el poderoso auxilio de nuestra religión, ¿qué vais a oponer al abuso de esa libertad que nos queréis dar?”. Es decir, el catolicismo no es tanto la condición necesaria para que exista la verdadera libertad, sino su freno y, hasta cierto punto, su contrario. Sentadas esas bases, se ataca directamente al gobierno republicano afirmando que está compuesto por “hombres que enmascarados con la careta de la falsa libertad tiranizan al pueblo hiriéndole en sus nobles y patrióticos sentimientos, sólo merecen el desprecio y la vergüenza de que se llamen españoles”.<sup>1328</sup> Hispanidad y catolicidad se vinculan del mismo modo que en la publicística intransigente.

Pero, ahora bien, el cura alfonsino se distancia netamente de las posturas del legitimismo por considerarlo igualmente nocivo al sostenimiento del binomio que defiende: “Porque si la república da un abuso de libertad que intenta matar el sentimiento religioso; el sistema carlista desarrolla un abuso de religión que mata la libertad”. Al tiempo que da un juicio nefasto de los curas trabucaires y facinerosos que empezaban a batirse en armas en el bando carlista: “Esos ministros de paz que olvidándose de su santa misión se alzan en armas llevando el temor a los pueblos y ciudades, los verdugos de nuestra libertad, tiranizando las conciencias bajo un sistema hipócrita que nuestra santa religión condena”. El artículo se cierra declarando que el mejor sistema para conciliar los intereses de la religión con los de la libertad es la monarquía constitucional, representada por “el

---

<sup>1326</sup> Giovanni SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*. Casa di Risparmio di Firenze e Le Monnier, Florencia, 1991. (1954), p. 50-56.

<sup>1327</sup> *La Restauración*, 13-II-1873.

<sup>1328</sup> *Ibid.*

religioso y liberal príncipe don Alfonso". Y con un llamamiento a toda la nación para que recobrase su gloria pretérita y se encaminara por la senda alfonsina:

"Despierta España, reina de las vírgenes, despierta de ese fatal letargo en que adormecida yaces, y enarbolando para siempre la bandera gloriosa de Covadonga y Trafalgar, de San Quintín y Las Navas, vuelve a ser la señora del mundo, la nación fuerte y poderosa envidiada de todo país civilizado, despierta de una vez y al grito salvador de España y Alfonso XII, recobra para siempre tu honra e independencia"<sup>1329</sup>

El retorno a la lucha armada del carlismo, por otra parte, se había convertido en un problema muy serio para la seguridad nacional y en, términos estrictamente políticos, suponía un arduo problema para los que competían por el margen derecho del parlamento. Las medidas adoptadas por el gobierno republicano provisional habían brindado la ocasión perfecta para que el partido alfonsino diera "clara muestra de su energía e instinto político". Los españoles, por lo que constaba a los redactores de *La Restauración* del número de 27 de febrero de 1873 no habían dado muestra alguna de sus simpatías por el sistema carlista. Al contrario, se afirmaba que la subida al trono del Pretendiente iría en contra de la voluntad general al estar el país "acostumbrado a las prácticas del sistema constitucional". Vaticinaba que la permanencia del legitimismo en el suelo español tenía los días contados. El carlismo, tras cuarenta años de existencia, se había convertido en "un motivo de perturbación que desaparecerá tan pronto como en España se establezca un Gobierno fuerte y respetable". Un mes después, el 30 de marzo, a la vista de que sus admoniciones previas habían caído en saco roto, *La Restauración* volvía al ataque contra él, acusándole de falta de patriotismo: "Los carlistas quieren el triunfo de su causa, sea o no del agrado del país; para ellos España está en un lugar muy secundario, y poco les importa que su ruina se consume, si consiguen sus fines, el triunfo de su causa". Además del pecado de falsedad: "Para ello hay que buscar un pretexto, y este es de la religión, de la cual abusan, cometiendo los más torpes crímenes que claman a Dios contra los modernos fariseos". De nuevo se realizan recomendaciones para reconducir pacíficamente la causa carlista: "Si quieren el bien de España, si sus fines son tan nobles y levantados como pretenden, ¿por qué en lugar de sembrar el luto en el país no acuden a los comicios, hoy que el sufragio universal le permite convertir en votantes a sus combatientes? ¿Por qué, si son tantos sus partidarios, no vienen sus hombres al Parlamento, el verdadero campo del honor y del peligro, a defender sus principios alcanzando sus triunfo de buena lid?"<sup>1330</sup>. Nadie parecía estar dispuesto a escuchar estas recomendaciones y a la pugna electoral, los carlistas sumarían la lucha armada otros tres años.

---

<sup>1329</sup> Ibid.

<sup>1330</sup> La Restauración, 27-II-1873

Igualmente conflictiva resultaba la implantación de la Organización Internacional del Trabajo en España. El problema se vinculaba a la propagación de ideas disolventes de la religiosidad tradicional patria. Por ello se decía: “estamos convencidos de que siguiendo la senda emprendida por las sociedades modernas vamos por caminos oscuros y desconocidos a parar a las regiones drúidicas o teutónicas, al fetichismo o al paganismo, y con ellos a la barbarie”. De todo ello se hace también responsable al conjunto del cuerpo social diciendo: “El pueblo ha acogido la Internacional como una novedad: el egoísmo personal, como una especie de lotería en la cual todos quieren sacar premio; y la gran popularidad que ha adquirido en España, es debida a que todos los que saben vivir han creído que la Internacional era la felicidad del mundo, la panacea universal, la resolución del gran problema: vivir sin trabajar”. Estas ideas, a juicio del periodista conservador, serían las defendidas en fechas próximas en el Circo de Price, en el que se había de celebrarse un mitin donde se oirían “Pregonar las excelencias del comunismo, del colectivismo y de la anarquía social”. Además, se vaticinaba que “algún orador de plazuela” determinaría que los españoles “no necesita[ban] obispos, ni generales, ni hombres millonarios”. Y, no exento de sorna, barruntaba que se llegaría a decir que “la felicidad consiste en que seamos todos ignorantes, harapientos e holgazanes”<sup>1331</sup>.

Con todo, como se dice el 30 de abril en un artículo titulado “La Internacional”, los principios obreristas en España estaban condenados al fracaso dado que “el pueblo español es cristiano, honrado, laborioso y digno de la libertad que se enlaza con el orden y la vigoriza”. Y, lógicamente, “reniega y maldice la anarquía y el desorden”, que los alfonsinos conservadores vinculaban al movimiento obrero. Y lanzaba una advertencia a los “apóstoles de la desgracia”: “continúa predicando al pueblo las utopías socialistas, soliviantando las malas pasiones humanas, para hacer presa en él [el pueblo] y serviros de su fuerza como palanca demoledora que se arroja después de la ruina; que cuando más seguro creáis tenerle, se os escapará entre las manos”. Pero ese pueblo, adornado de infinitas virtudes, era el “verdadero pueblo” y ése otro “que va a la taberna y pierde el tiempo en discusiones huecas y rancias, no el que huelga, sino el que trabaja y ama a su familia y a su hogar; no el pueblo embrutecido por el vicio, sino el inteligente obrero que siente bullir en su mente la idea del trabajo y lleva en su corazón un tesoro de amor a sus hijos”. En resumidas cuentas, el pueblo que “no es republicano, ni federal, ni demagogo, ni pierde su tiempo en los clubs, ni le halagan los dorados sueños del comunismo”<sup>1332</sup>. En

---

<sup>1331</sup> Ibid.

<sup>1332</sup> *La Restauración*, “La Internacional”, 30-IV-1873.

la actitud, la acción y la perseverancia de ese pueblo cifraba *La Restauración* sus esperanzas de regeneración nacional que alejarían al país y al Estado del dominio tanto del carlismo, como del republicanismo o del comunismo.

En junio de 1873 la situación política y social alcanzaba un grado de deterioro preocupante y el diario alfonsino continuaba cargando las tintas contra los revolucionarios en el gobierno. El día 5 aparecía un artículo titulado “E pur si muove” en el que se hace una descripción apocalíptica de la coyuntura española. Se podía leer, por ejemplo, que “¡El mundo social vacila, se hunde, muere!”. No obstante, se conservaba la esperanza en el próximo reinado de Alfonso XII y se expresaba en términos providencialistas: “Nosotros le sentimos palpar, vivir y obedecer al impulso sobrenatural que le dirige”. Asociando su causa a la del catolicismo, la fe en el resurgimiento nacional se cifraba en que “No hay poder alguno que pueda conmover siquiera la civilización que nació en el Gólgota y ostenta como defensa una pobre cruz”. Es por ello, se decía, por lo que “los revolucionarios atacan con redoblados esfuerzos a la religión católica; y a su destrucción dirigen todos sus esfuerzos y se irritan al ver que a todos resiste y permanece invulnerable”. La supuesta obcecación anticlerical que les empujaba se mostraba en que “No hay arma que no crean lícita cuando se trata de aguzarla en daño del clero y en nombre de una civilización que desconocen”. Pero la suya era una causa perdida ya que “abusando de una libertad que ultrajan, asestan sin tregua ni descanso golpe tras golpe al férreo muro hasta romper la espada en sus manos”. Tan funesta facción, de todos modos, tenía los días contados y su obra sería “destruida por el rayo divino”.<sup>1333</sup>

Al día siguiente, *La Restauración* publicaba otro artículo, que llevaba el elocuente título de “¡Adelante!”, animando a la acción política popular para extirpar los dos paganismos sectarios que, a su parecer, estaban desgarrando el alma española. “Dos fanatismos se disputan, pues, el triunfo, el fanatismo religioso y el fanatismo liberal”. El texto hacía esta llamada en un momento que consideraba especialmente crítico: “Hora es, pues, de dar un gran paso que ponga en evidencia nuestros dogmas y los señale al país como un faro de esperanza”. Para llevar a efecto tan grande obra, junto a la rehabilitación de los principios políticos moderados, se precisaba “que se rejuvene[ciere] la sangre de las venas del partido; [era] necesario que la idea [estuviese] sostenida por un fuerte brazo: [era] indispensable que brot[ase] el entusiasmo que sólo anida en los pechos robustos, y en corazones esforzados; [era] hora ya de hacer plaza a la juventud”. Los monárquicos seguidores del joven Borbón, entre los que destacaba Canóvas del Castillo, declaraban estar listos para entrar en la escena política y se definían como “amantes entusiastas de

---

<sup>1333</sup> *La Restauración*, “E pur si muove”, 5-VI-1873.

la idea, adalides resueltos de la restauración". Además, decían contar con los recursos necesarios para cumplir su tarea ya que creían tener "corazón, fuerzas y resolución" suficientes para completarla. Una actitud que les empujaba y que definían diciendo: "Nada tememos, dispuestos estamos a sacrificar la vida por la paz del pueblo español. ¡Plaza, pues! ¡Plaza! Que vamos al Coliseo o al Capitolio"<sup>1334</sup>.

Con los conservadores ya en la calle cabe conviene añadir aquí unas reflexiones finales. Se ha hablado aquí de "movimiento católico" y convendría dar cuenta de las razones de la ausencia de un "partido católico" autodefinido como tal. Hace ya más de un cuarto de siglo que Jean Marie Mayeur publicara su obra clásica sobre los partidos católicos. El libro ofrece una definición restringida de la naturaleza, el carácter y los objetivos de dichas formaciones políticas. Tanto es así que descarta la posibilidad de integrar en su selección a los partidos legitimista francés y al carlista español.<sup>1335</sup> La razón, la supuesta centralidad de la legitimidad dinástica por encima de la persecución de los fines del catolicismo. Dicha apreciación, no obstante, es matizada por el propio Mayeur diciendo que dicha distinción no resultaba tan evidente en la práctica.

Por otra parte, el libro del historiador francés da buena cuenta de la relativa independencia de los partidos católicos con respecto a la Curia. No sólo: a la luz de sus programas y sus acciones políticas, tanto en Alemania como en Italia nunca llegaron a constituir el "brazo secular" de la Iglesia. En ambos casos, no obstante, el *Zentrum* y el *Partito Popolare* jugaron un importante papel en la adaptación de la política de notables propia del liberalismo maduro del último tercio del siglo XIX a la emergente política de masas. Contaron para ello con configuraciones institucionales elásticas como las Ligas o las Federaciones de partidos que actuaron en diversas diócesis y parroquias. Mayeur pone de manifiesto que esas fórmulas respondieron al carácter fragmentado y localista de las agrupaciones de católicos que daban cuerpo a los partidos implicados. El impulso de una verdadera "política cristiana" estaba pues difundido pero no completamente centralizado.<sup>1336</sup>

Sin embargo, el fenómeno de la democracia cristiana estuvo ausente de la política española hasta la década de los setenta del siglo XX. Sólo la UCD aglutinó algo similar a lo que encontramos en Italia con la *UDC*, en Bélgica o en Prusia con el *Zentrum*. Aunque existió un Partido Popular en los años veinte que reclamó la etiqueta, el único partido católico realmente exitoso y con un seguimiento masivo sería la CEDA. La confederación

---

<sup>1334</sup> La Restauración, "Adelante", 6-VI-1874.

<sup>1335</sup> Jean Marie MAYEUR *Partiti cattolici e democrazia cristiana in Europa. Ottocento-Novecento*, Jaca Books, Milán, 1983, (1980), pp 10-15.

<sup>1336</sup> Véase también Christopher CLARK y Wolfram KAISER, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, eds., Cambridge University Press, 2003.



liderada por Gil Robles, no obstante, siempre careció de las credenciales necesarias para ser denominado “democristiano”. Su carácter antisistémico y protofascista, su nula democracia interna, las querencias filonazis de sus líderes y su actitud antirrepublicana desde el gobierno durante el Bienio Negro hacen poco aconsejable su incorporación al grupo descrito por Mayeur.

Las razones de esta ausencia se pueden rastrear por varios caminos. En primer lugar destaca la falta de necesidad de la presión política católica en un sistema confesional. El compromiso con el monopolio católico que siguieron la mayor parte de los sucesivos gobiernos liberales en el periodo aquí analizado privaba de sentido la creación de una fuerza política que lo reclamara. A diferencia de los estados tolerantes, en España no existía una verdadera competición abierta por la representación de los intereses de la masa católica. El Estado, al declararse confesional y establecer vínculos económicos, diplomáticos y culturales privilegiados con la Iglesia, cooptaba esa posibilidad al cerrar el espacio en que surgieron los partidos democratacristianos en el resto de Europa.

Un segundo motivo de esta ausencia puede encontrarse en la escasa cultura movilizadora del catolicismo patrio. Como ha puesto de manifiesto Julio de la Cueva en varios trabajos, los católicos salieron a la calle precisamente cuando el Estado dio un sentido pleno a las políticas laicizadoras y permitió la creación de centros pastorales y educativos a otras confesiones cristianas. Aunque las reformas del Sexenio permitieron la entrada de un buen número de pastores y misioneros protestantes, entre otros, la reacción católica se ciñó al campo de la educación y de las actividades financieras. Sólo en la primera fase de la Restauración, ya con el carlismo vencido, se darían los primeros conatos de creación de un verdadero movimiento católico de masas.

Una tercera familia de explicaciones se vincula precisamente a la actitud del resto de partidos de la derecha hispana.<sup>1337</sup> Tanto carlistas como conservadores tuvieron a gala representar los intereses católicos de la nación. Como virtuales representantes de los fines de Roma en la política patria, los carlistas apelaron a las armas, conformaron un grupo parlamentario, movilaron sus bases y difundieron en la prensa y en las obras doctrinales ya analizadas una cerrada defensa del antiliberalismo pontificio. Un caso distinto plantea la actitud de los conservadores. Pese a que, como acabamos de ver en *La Restauración*, cuna del canovismo, se apelara a la figura de Alfonso XII como “rey católico”, los conservadores nunca llegaron a aceptar una total fidelidad a los planes

---

<sup>1337</sup> La expresión de este sentir en la España del siglo XX ha sido lúcida y solventemente investigada por Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO en sus libros *Los orígenes del nacionalcatolicismo*. José Pemartín y la Dictadura de Primo de Rivera, Comares, Granada, 2006 y *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

papales para España. El partido conservador aceptaba un cierto grado de pluralismo en la representación política, la concurrencia electoral, la soberanía compartida de las Cortes con el Rey, la necesidad de independencia en política exterior y una agenda económica de carácter liberal obviamente incompatibles con la reintroducción de privilegios medievales como la amortización o el diezmo.

Por todos estos motivos resulta difícil definir a carlistas o conservadores como “partidos católicos”. Ambos eran partidos *de* católicos para los que la defensa de la religión, entendida como mecanismo de cohesión social y garante de una jerarquía de valores, debía ocupar un lugar fundamental en sus programas. Pero sus rasgos constitutivos desbordan la definición estricta de este tipo de formación. La Iglesia, por otra parte, trató de alcanzar cotas de poder por mecanismos parlamentarios (obispos senadores) y extraparlamentarios normalmente vinculada a ambas formaciones, oscilando entre ambas e buscando imponer su programa a las dos. Pero además de las actividades particulares, la Iglesia hizo intenso uso de los muchos medios ajenos a los partidos de los que disponía. Entre otros, la creación de la “Buena Prensa” católica, las entidades educativas y financieras que se crearon en los años 1860 y una red de centros sociales y asistenciales vinculados a las parroquias pusieron su mensaje al alcance de las clases bajas y medias involucradas en su organización y ejecución efectiva.

Con estos datos podemos concluir que la reacción en el Sexenio de la mayor parte del clero fue de hostil sumisión a las disposiciones gubernativas y órdenes ministeriales, al tiempo que los medios de opinión y los eclesiásticos diputados y senadores cuestionaban su autoridad en materias que consideraban de su estricta competencia. A ello se suma que, en muchos casos, se negó toda legitimidad al poder del que emanaban esas decisiones en su conjunto. Los términos y la naturaleza de esa disputa jurisdiccionalista no se acompañó de la emergencia de una religión política que cuestionara la superioridad moral y la operatividad política del catolicismo y compitiera con él por el alma nacional, como en la Francia y la Italia contemporáneas. Ya fuera en forma la tradición jacobina como el nacionalismo italiano, en sus diversas acepciones y manifestaciones, en ambos países emergió un pensamiento laico, en ocasiones laicista, que logró cohesionar programas e imponerse transversalmente a ellos como conjunto de creencias que pueden denominarse religiones políticas. Y que claramente expresaban y generaban identidades colectivas al lado de las partidistas. El mensaje oficial y las prácticas administrativas de la Iglesia cada vez más fueran operando como ideología de negación: opuesta al liberalismo y al comunismo. Y distanciándose paulatinamente también del carlismo. Los mensajes religiosos y políticos de la Iglesia se dirigían a nuevos

públicos; sus contenidos y aplicabilidad se negociaban con nuevas élites; se buscaban nuevos vínculos; y se depuraban apoyos en busca de otros más eficaces para lograr que España fuera de verdad “la Reina de las Vírgenes”. Resultaba infinitamente más productivo, en este último sentido, recurrir e influir a los legisladores conservadores que militar o legitimar la rebelión armada contra un estado liberal que había llegado para quedarse. Aunque no se renunciase unánime y efectivamente a ello.

## Conclusiones

La última “guerra de religión” del Antiguo Régimen y la declaración de separación del estado de la iglesia católica marcan los límites temporales y conceptuales de esta Tesis. Entre ambos momentos adquiere identidad y peso la llamada “cuestión religiosa”, un aspecto crucial de la modernidad hispana. Su gestación y definición histórica coincidió con la sucesión de revoluciones liberales, que se han preferido denominar “cambio político”. Los repetidos intentos de creación, consolidación y reforma de las administraciones estatales en la España liberal estuvieron íntimamente ligados a la definición del espacio político y social que debían ocupar las creencias e instituciones católicas. Desde la abolición del diezmo y de la Inquisición, la reforma y reducción de las órdenes religiosas, y las sucesivas campañas desamortizadoras, las reformas eclesiásticas provocaron una lucha jurisdiccional constante en las relaciones del Estado con la Iglesia. Sería sólo en la séptima década del siglo XIX cuando las elites de la izquierda española decidieron imponer la tolerancia religiosa e incluso la separación del Estado de la Iglesia.

El desencuentro entre potestades vino provocado, en primer lugar, por el compromiso confesional adquirido por las autoridades liberales, tal y como plasmaron las diferentes constituciones y las demás fuentes del derecho de menor rango que se han ido analizando en esta Tesis. El proyecto universalista liberal de asumir, constitucionalizar y codificar un tipo de ciudadanía católica, reflejado en la conservación de la confesionalidad del estado, inspiró las constituciones doctrinarias y moderadas. Los liberales españoles legislaron convencidos de que “gobernar consiste en hacer que los súbditos crean”. Junto a la conservación del legado cultural, moral y normativo del catolicismo peninsular, la imposición de un tipo de liberalismo sin tolerancia religiosa perseguía, al mismo tiempo, legitimar la doctrina de la soberanía nacional, unir voluntades y anular resistencias partiendo de una asunción monopolista de la vertebración de las relaciones políticas y sociales. La institución eclesial que los debía plasmar en territorios tan centrales como la moral, la educación y, por supuesto, las creencias religiosas, no debía de tener competidores en España. La realización práctica del proyecto de igualar ciudadanos a creyentes acabaría topándose con serias dificultades y, al cabo, la estrategia resultó un fracaso.

La desconfianza y el rechazo que todo lo liberal provocó entre el clero encargado de legitimarla y sostenerla en el terreno religioso forman parte de la explicación del fiasco. Pero también en este trabajo se han rastreado otros factores complementarios que ayudan a comprenderlo, tales como la escasa dotación material y administrativa del Estado liberal, y la repetida aparición de expresiones de anticlericalismo violento. Una vez

que las Cortes de Cádiz comenzaron a exigir del clero un mayor compromiso con el sostenimiento material del esfuerzo bélico, pero sobre todo a partir del momento en que se empezaron a ocupar de los diezmos, del estado y la reforma del clero regular, y que decretaron la supresión del Tribunal del Santo Oficio, la unión de voluntades comenzó a desquebrajarse. Salieron a la superficie las diversas versiones de catolicismo larvadas en el seno de la Iglesia prerrevolucionaria.

Así ocurrió durante la primera restauración fernandina, que dio la oportunidad de recuperar influencia a los sectores más reaccionarios de la jerarquía eclesiástica. Fue entonces cuando figuras como Simón López o Abarca disfrutarían de una mayor influencia en los círculos cortesanos, que emplearon a menudo para ajustarles las cuentas a sus correligionarios liberales y depurar la institución eclesial. A partir de mayo de 1814, el *Manifiesto de los Persas* adquirió vigencia como programa político de la renovada afirmación de la plena soberanía regia. No obstante, Fernando VII hizo una lectura muy restrictiva de su contenido e hizo oídos sordos a las recomendaciones de mantener algún tipo de representación de los cuerpos intermedios de la monarquía. La inestabilidad y la intensa actividad conspirativa de los sectores liberales del ejército darían lugar al restablecimiento de la constitución gaditana en 1820, via pronunciamiento. La parte más influyente de la Iglesia en España había dejado ya claras sus intenciones de no descender a compromisos con los representantes de las ideas revolucionarias, como seguiría haciendo en las décadas sucesivas, con o sin el apoyo del obispo de Roma.

La segunda experiencia constitucional dio pie a la introducción de medidas de reforma eclesiástica aún más exhaustiva y eficaz que las anteriormente planteadas. El jurisdiccionalismo liberal recibe un impulso definitivo en este periodo. De 1820 a 1823 se produjeron una serie de desencuentros con las autoridades eclesiásticas que obligarían a los sucesivos gobiernos liberales a tomar en consideración la creciente oposición a sus planes de racionalización y recorte de los recursos eclesiásticos. La piedra de toque sería la Ley de Monacales de 1820, que despertó las iras de los sectores más reaccionarios y desesperó a los que consideraban que una alianza con los gobiernos liberales era no sólo conveniente sino deseable. Desde ese momento la división interna del clero hispano se acentuó aun más. Si en el periodo anterior las distintas facciones se habían arracimado en torno a afrancesados, liberales y serviles, cada vez parecía más difícil librarse de la identificación con estos últimos. Por otra parte, la publicación de obras literarias de carácter anticlerical se convertiría en un hecho frecuente durante el Trienio. Superventas como los *Lamentos de un Pobrecito Holgazán*, de Salvador Miñano, se unían a una serie

de libros, artículos, canciones y poemas que abundaban en la denuncia de los males morales del clero y de sus tendencias absolutistas.

El segundo elemento novedoso que cabe resaltar en esta fase del conflicto es la adopción de una estrategia de resistencia violenta a las instituciones liberales por parte de ciertos sectores del clero, especialmente en las provincias catalanas y vascas. Frente al que se consideraba un gobierno enemigo, basado en ideas revolucionarias y con proyectos de destrucción del status privilegiado del clero, un número significativo de curas y frailes decidieron animar a la lucha armada contra el mismo y predicar la desobediencia a sus leyes. Dicha línea de conducta también tuvo seguidores en Madrid, como el cura Merino y, a partir de 1822, la rebelión se expandiría por toda la península embarcando al país en un estado de guerra civil que se resolvería por la intervención y ocupación francesas.

La actitud insurgente del clero dio carta de naturaleza al tercer factor de discontinuidad que aparece en el Trienio Constitucional: la violencia anticlerical. Más de 75 religiosos cayeron víctimas de la represión liberal en Cataluña y en Mallorca. Por primera vez en España se produjeron ataques físicos e incluso ejecuciones de eclesiásticos. La situación de guerra civil y la participación del clero en la organización de las partidas realistas resultan claves para entender el fenómeno. Tras haber predicado cruzadas contra las fuerzas francesas de ocupación tanto en la Guerra de la Convención como durante la Guerra de la Independencia, esta vez algunos clérigos se verían inmersos en una campaña de destrucción del orden creado por sus compatriotas liberales. El hecho de que entre las víctimas se encontrara el obispo de Vich da cuenta de la gravedad de la situación. Por otra parte, como ya hiciera patente Pérez Ledesma, los ataques al clero tenderían en lo sucesivo a reproducirse en contextos de intensa agitación social y de guerra civil. Estos primeros casos se adaptan perfectamente a ese patrón explicativo del anticlericalismo violento.

Como resultado de la campaña de los Cien Mil Hijos de San Luis para forzar el retorno del monarca absoluto, desde 1823 los liberales españoles más destacados fueron ejecutados, detenidos o se vieron obligados a emigrar. Lo hicieron a capitales como París o Londres. La consulta de las publicaciones liberales del exilio español en la capital inglesa permiten constatar la popularidad que la tolerancia religiosa llegaría a tener en sus círculos más representativos. Sería allí donde se alumbraron nuevas interpretaciones del hecho religioso hispano, de las características fundamentales de la alianza de la iglesia contrarrevolucionaria con el monarca absoluto y de la forzosa necesidad de repensar las relaciones entre las dos potestades. En contacto personal con otro estado confesional,

como la monarquía inglesa, los exiliados tuvieron la posibilidad de constatar la existencia de alianzas diversas entre el altar y el trono. Allí pudieron ver que, desde la revolución puritana, o guerra civil religiosa del siglo XVII, en todo el Reino Unido se daba una cierta tolerancia con los disidentes religiosos en la ordenación del país. Pensando que aquel modelo era deseable para España, los exiliados publicaron un número creciente de artículos en sus órganos de prensa que arremetían contra la relación interesada del monarca absoluto con los sectores más recalcitrantes del clero. En ellos se atribuía un desmedido poder a los círculos clericales, y en especial al partido apostólico de la Corte, que se imponían internacionalmente y con especial furor en España.

La emergencia del partido apostólico en la corte fernandina y su influencia durante la Década Ominosa pusieron de manifiesto que los liberales exiliados no iban tan desencaminados. Destacados cortesanos trataron de imponer al rey las directivas de la Curia, para lo que insistieron en la identificación de los intereses del monarca con los que a su juicio eran los de la religión heredada. Para lograrlo trataron de boicotear las maniobras de aproximación del monarca a las tendencias más conservadoras del partido afrancesado. No obstante, los apostólicos no lograron obtener el favor incondicional del rey y, de hecho, fueron perdiendo ascendiente al final del reinado, como prueban las revueltas de los *malcontents* de 1827. Esta revuelta a favor de Carlos María Isidro muestra que Fernando había perdido sus apoyos en el bando reaccionario de la corte. La distancia se hizo mayor cuando en 1830, la revocación de la Pragmática Sanción y el consecuente reconocimiento de los derechos de sucesión de la futura Isabel II se percibiera como una decisión ideológica del monarca en perjuicio de los apostólicos y de Carlos.

Con Fernando muerto y la insurgencia carlista en plena ebullición, los liberales vieron ampliadas sus posibilidades de volver al poder. La regente María Cristina trataría primero de imponer el compromiso de mínimos que dio lugar al Estatuto Real y se vería después obligada a aceptar la reintroducción de la constitución de 1812 y contar con los Progresistas para formar gobierno. Las Cortes Consituyentes convocadas en 1836 alumbrarían una nueva constitución el año siguiente en la que el hecho religioso recibiría un tratamiento sustancialmente menos entusiasta que el que recibió en la de veinticinco años antes. En esta ocasión las Cortes no se pronunciaron sobre la verdad inmanente del catolicismo, ni declararon la eternidad del compromiso nacional con el mismo. La confesionalidad del estado se reconocía simplemente como un hecho preconstituyente del que se derivaba la obligación estatal y nacional de sostener el culto y el clero. Pero nada más.

Al mismo tiempo, la abolición de las órdenes religiosas, la desamortización de las fincas eclesiásticas y la exclaustación de la mayor parte de los frailes residentes en España fueron los rasgos distintivos de una política nueva eclesiástica, esta vez más radical. La llamada “secularización de las cosas” comenzaba a completarse tras las frustradas tentativas previas. La amplia escala del proceso de ventas de bienes muebles e inmuebles y el radio nacional de su aplicación dan cuenta de la declarada intención de sanear las arcas públicas y del deseo de ampliar la base social de apoyo del liberalismo. Esta vez el empeño pretendió ajustarse a la movilización de recursos y de personal. No obstante, la elocuente ausencia de un ministerio dedicado exclusivamente a la adquisición y administración centralizadas de dichos bienes, a diferencia de lo sucedido en Francia primero y en el nuevo estado italiano después, y la precariedad de los mecanismos activados, se unieron a la confusión reinante en la aplicación de una legislación aprobada en las Cortes en un país en guerra civil. Todos estos elementos tuvieron directas y claras consecuencias en el proyecto de reforma eclesial. En primer lugar, el impacto de la recaudación por vía extraordinaria de financiación fue menor del deseado tanto para el Erario como para la generalización de su deseado efecto distributivo y la consecuente creación de una clase media terrateniente. La frustración de las expectativas creadas por la aplicación de los proyectos desamortizadores y el disenso generado entre los más escépticos, cargo de razones a sus opositores que aumentaron la intensidad de su resistencia. En segundo lugar, el coste del pago de las pensiones de la masa de frailes exclaustados, cuya subsistencia dependía del erario público, restaría recursos a las instituciones liberales.

Por su parte, el legitimista hispano, como ya hicieran absolutistas, realistas y apostólicos, se apropió de la defensa de la fe y de la salvaguarda de la Iglesia para justificar su resistencia armada contra los gobiernos liberales. Como prueba patente de esa voluntad de sacralización de la causa política destaca la proclamación de la Virgen de los Dolores “generalísima de los ejércitos carlistas”. Su lucha contra el Estado español y sus aliados europeos se prolongó destructivamente durante siete largos años. Sus objetivos, su retórica y su simbolismo obtuvo apoyos entre el clero faccioso, como ilustran sus propios testimonios y la legislación aplicada a perseguir y encarcelar a frailes huidos de sus conventos, o considerados felones y conspiradores. El pío don Carlos V mantuvo una rica correspondencia con el Santo Padre en la que prometía la sumisión total de su política a los altos designios de la Iglesia.

Al mismo tiempo, la repetición en diversas ciudades de escenas de violento anticlericalismo popular y matanzas de frailes en el trienio 1834-1836 empujaron a



muchos clericales a abrazar el carlismo. La victoria liberal en los campos de batalla propició unos años de relativa ausencia de actividad carlista tras 1839, la sucesión de eventos revolucionarios y la consecuente llegada del Príncipe de Vergara a la jefatura del Estado en 1840. El cambio en la titularidad de la Regencia, por otra parte, condujo a una nueva profunda revisión de las relaciones de poder establecidas entre Madrid, Toledo y Roma.

La rebelión de parte del clero, por un lado, y las dificultades para llegar a acuerdos con Roma en el nombramiento de obispos y de la nueva oleada desamortizadora, por otro, forman el nuevo contexto en que se reformularon las estrategias gubernamentales. Los gobiernos progresistas y demócratas que se sucedieron en el Trienio esparterista creyeron llegado el momento de experimentar nuevas fórmulas para consolidar la responsabilidad del estado en la gestión y administración de la vida religiosa nacional. En 1842 se llegaría incluso a la presentación de un programa de creación de una "Iglesia nacional". El proyecto contemplaba la conservación de la dependencia doctrinal de Roma pero también disponía una total independencia económica de la misma. El ministro Alonso, en primer lugar, defendió la necesidad de garantizar la recuperación de una supuesta tradición hispana de autonomía eclesial representada por los Concilios de Toledo. Retomarla implicaba un cambio profundo en la relaciones con el centro de la iglesia católica y afectaba sobre todo a las relaciones económicas. Ahora bien, el cese de los envíos de fondos destinados a obtener licencias y permisos a Roma y la suspensión de las relaciones financieras llevaron a la retirada del Nuncio y a la ruptura formal del vínculo diplomático. Además se siguió con las desamortizaciones de tierras eclesiásticas y se mantuvieron cerrados claustros y monasterios. Ahora bien, la escasez de éxito en la gestión de las crisis a las que dio origen el creciente descontento popular con el esparterismo y la división de la jerarquía militar, forzarían la dimisión del regente.

Con la caída de Espartero llegaba la oportunidad de los moderados de poner fin a la excomunión de los frailes y a la venta de sus fincas. Con ello se pretendía aliviar las tensiones con las autoridades eclesiásticas y restablecer las relaciones con la Santa Sede. En cuanto regresaron al poder sus movimientos también se dirigieron a la redacción y aprobación de una nueva carta constitucional de carácter más restrictivo que la de 1837. En 1845 se cumplió este segundo objetivo. Poco después se producirían en gran parte de Europa las explosiones políticas y sociales de la llamada "primavera de los pueblos" de 1848. En ese año crítico España contaba con un gobierno que no ahorró esfuerzos para aislar al país de la oleada de revueltas y revoluciones que atravesaron el continente de norte a sur. Y también lo consiguió.

Las relaciones estado-iglesia se fueron adaptando a la versión moderada y doctrinaria del modelo jurisdiccional de raíz ilustrada y napoleónica. En él las instituciones eclesiásticas seguirían siendo utilizadas como canal privilegiado y asalariado del estado liberal, como un auténtico *instrumentum regni*. La firma del Concordato con la Santa Sede de 1851 vendría a establecer un marco estable de colaboración entre las autoridades eclesiásticas y las estatales. Por este tratado internacional se blindaron las competencias de la iglesia en materias educativas y censorias en régimen de monopolio a cambio de aceptar el hecho consumado de las desamortizaciones y la conservación del patronato regio. Asimismo, el Concordato reducía a tres el número de órdenes religiosas implantadas en el país, más una cuarta que se dejaba sin identificar, y reordenó el territorio de las diócesis para armonizar su distribución con la división territorial civil por provincias. Además reiteró la total intolerancia religiosa ya constitucionalmente declarada seis años atrás.

Ahora bien, una curiosa iniciativa dio entonces la medida real del compromiso de la población española con la causa pontificia. Antes de la firma del Concordato de 1851 se certificó la colaboración del Gobierno de Bravo Murillo y de la propia Isabel II con el Pontífice en su guerra contra la Unificación italiana. La monarquía isabelina se apresuró a formar un cuerpo de voluntarios que debían de defender la integridad territorial de los Estados Pontificios. Ahora bien, el número de mozos reclutados fue tan insuficiente que el proyecto tuvo que abandonarse. Este resultado se justificó por motivos económicos y sociales, aunque no faltaron observadores que apuntaron a la falta de compromiso religioso de los españoles.

Pese a ese estrepitoso fracaso, las dos décadas de control moderado y monárquico dieron lugar a la consolidación de una corte reaccionaria, anticuada y corrupta que además de hacer ricos a personajes como el marqués de Salamanca haría famosas a religiosas con aspiraciones de santidad y que contaría también con obispos donosianos que se convertirían en autores superventas. Los liberales denominarían neocatólicos a las eminencias grises y a los lectores de Donoso y de Balmes. Castro y Aguayo, entre otros clérigos liberales, denunciaron la estrategia de dominación de la reina por el enemigo común: el movimiento romanista y papista que pretendía bloquear todo intento de apertura de la iglesia católica al liberalismo y a las ciencias modernas. La pugna entre los defensores de la compatibilidad del catolicismo con las ideas modernas y sus censores, en un marco de relativa paz social, marcó una tercera fase en el conflicto clerical-anticlerical.

Ese orden moderado se vería interrumpido por la experiencia del Bienio Progresista del que cabe destacar dos iniciativas gubernamentales. Por un lado, se aprobaron las últimas medidas de desarmotización civil y eclesiástica. Desde mayo de 1855 se produjeron las últimas ventas de tierras eclesiásticas junto con los bienes municipales de origen comunal. Por otra parte, se produjo el primer intento de ruptura del compromiso confesional del estado. La nueva política progresista se plasmó en la segunda medida adoptada: el reconocimiento de un cierto grado de tolerancia religiosa consignado en la Base Segunda del proyecto constitucional de 1856. Por vez primera en la historia de España las Cortes declaraban su intención de conceder a los ciudadanos una restrictiva tolerancia religiosa, limitada al ámbito privado. Este cambio bebió de tres fuentes. En primer lugar, de la maduración del liberalismo hispano y de su adaptación al modelo tolerantista francés, de claro corte administrativista en la aplicación de la tolerancia. En segundo lugar, el clero liberal teorizó y dio su apoyo a los proyectos de depuración del catolicismo patrio. Por último, conviene recordar que las conciencias y la opinión pública nacional y europea eran cada vez más proclives a la tolerancia de los focos de protestantes presentes en España. Como resultado de esa interacción entre el desarrollo ideológico, la proliferación de voces eclesiásticas autorizadas en contra de la intolerancia y la aparición de núcleos de protestantes, las autoridades progresistas se vieron empujadas a dar una nueva dirección a su política religiosa. En este caso sin romper las relaciones con Roma por iniciativa propia. Al contrario, aunque se abandonó el plan de creación de una Iglesia nacional frustrado en la década anterior, la nueva oleada desamortizadora llevó a Pío IX a retirar a su nuncio de Madrid. Si bien es cierto que grupos de madrileños ya habían dado motivos de preocupación al Sumo Pontífice al atacar el palacio del nuncio en la capital.

A partir de 1856, con los gobiernos de la Unión Liberal de O'Donnell, primero, y de Narváez, después, aumentaron la clericalización de la corte, las concesiones al clero y la expansión del fenómeno del “neocatolicismo”. Aquella *Corte de los milagros*, en pleno apogeo en las décadas de 1850 y 1860, despreciaba profundamente a los católicos liberales españoles, a los que consideraba traidores al verdadero catolicismo que ellos creían representar. Ya fueran legos o laicos, éstos fueron incapaces de superar el alto muro de incomprensión que se elevaba dentro y fuera de la corte madrileña y de los claustros. El creciente autoritarismo de Narváez, aliado y protegido por una reina que se confesaba con un Padre Claret cada vez más intransigente y dominada por Sor Patrocinio, la “monja de las llagas”, supuso un varapalo a los programas de fortalecimiento de la autoridad estatal frente a la Iglesia y el correspondiente aumento de

las atribuciones de la jerarquía eclesiástica en diversas materias. Estas circunstancias coincidieron con la definitiva implantación del “romanismo” vaticano; es decir, con la centralización decisional y ejecutiva que lideró un Pío IX, que avanzaba en su camino hacia la declaración de infalibilidad en el I Concilio Vaticano en 1870.

Ahora bien, en ausencia de violencia anticlerical durante el dominio moderado, las fuentes de oposición al clericalismo más activas serían dos: el indiferentismo religioso de una proporción creciente de los españoles y, por otro lado, la proliferación de escritos de corte católico liberal. El primer fenómeno se vio en buena medida agravado por el drenaje de los recursos materiales y personales que padeció la Iglesia en la primera mitad del siglo. La consecuencia directa de la “destrucción de la Iglesia del Antiguo Régimen”, como la denominó William Callahan. El segundo factor reflejaba la evolución interna de ciertos sectores cultos y europeizados del clero hispano. Siguiendo los ejemplos de Villanueva y Llorente, de la llamada Escuela de Salamanca, que habían sembrado las semillas católicas del liberalismo español; la total intolerancia religiosa se volvió a condenar ahora como una desviación aberrante e ideológicamente sesgada. Este claro impulsaba un modelo más adecuado a la consecución del progreso y la libertad en España, y abogaba por el respeto a todas las creencias religiosas que no colisionaran con la moralidad cristiana. Con todo, un cúmulo de errores políticos y la escandalosa corrupción de la corte, acabarían por debilitar el sistema moderado y por generar la oportunidad política de la experimentar con los principios democráticos del liberalismo. Por otra parte, la alianza del trono isabelino con los sectores más conservadores del clero llevarían a la deslegitimación paralela de la reina y de “su” iglesia.

Tras los fallidos intentos de regenerar desde dentro la monarquía isabelina, los progresistas se vieron llamados a abandonar su retraimiento electoral y a aliarse en Ostende con demócratas y republicanos para acceder al poder del que la Reina les excluía sistemáticamente. Así, tras un nuevo pronunciamiento, Prim convocaría unas nuevas Cortes Constituyentes con el objetivo explícito de regenerar la nación española, de lograr alcanzar esa “España con honra” de la que hablaban los panfletos revolucionarios. La Reina, consciente del completo agotamiento de su crédito político y personal, se vio obligada a exiliarse en París. Con el trono vacío, las prioridades del Gobierno provisional pasaban por buscar un sustituto y a sofocar la recientemente declarada guerra en Cuba. Junto a esas acuciantes necesidades, la solución de la “cuestión religiosa” se erigía como la materia más grave sobre la que se habían de tomar decisiones inmediatas, a juicio de la Comisión de Constitución de las Cortes de 1869.

Las respuestas legislativas que se acabarían aplicando serían fruto de una evolución ideológica dentro del jurisdiccionalismo liberal pero también de los procesos de secularización y de crecimiento de la diversidad religiosa que experimentó España a partir de la década de 1860. La resonancia internacional de los casos de persecución de protestantes como el Matamoros debió tener un peso en la conciencia de los diputados de las Constituyentes. En 1869 se aprobaría una Constitución que reconocía el derecho a la libertad privada de cultos. La defensa de dicha determinación se basó en un amplio conjunto de argumentos que incluían la promoción de la conveniencia pública y la necesidad de adaptar la letra y el espíritu de las leyes a las tendencias liberales europeas. Asimismo partían de una lectura del pasado medieval hispano en clave de tolerancia y de convivencia entre diferentes culturas y religiones. Con todo, al reclamar un cambio tan profundo en la política española, los anticlericales republicanos pondrían el énfasis en la desafección religiosa de amplias capas de la población mientras que los católicos liberales apelarían mayormente a la necesidad de anular al movimiento neocatólico.

La introducción de la libertad religiosa se vio apoyada por las determinaciones de las juntas revolucionarias locales. Desde el inicio de la revolución democrática decretaron la abolición del fuero eclesiástico y de las órdenes religiosas. Pero también nacimientos, bodas y funerales comenzaron a secularizarse en numerosos pueblos y comarcas, meses antes de que se convocaran las Cortes. El que se tratara de hechos consumados, no obstante, no suponía que resultase sencillo aplicar dichas medidas a escala nacional. Sobre todo por la resistencia demostrada a romper la identificación del catolicismo con el patriotismo hispano esgrimida por los intolerantes. El protestatismo, en este clima político y social, se cernía sobre una España cansada de intentar civilizar a su clero y de hacer que respetara los principios liberales.

La puesta en práctica de la libertad religiosa, en efecto, dio ocasión a un reverdecer de las actividades misioneras de los protestantes europeos, sobre todo británicos. Sería durante el Sexenio Democrático cuando las diversas sectas protestantes instaladas en España desde 1830 podrían salir a la luz y organizar sus actividades de prosletismo religioso legalmente. El fervor evangelista en España vivió un ciclo de auge y declive que acabó desanimando a los encargados de introducir el protestantismo en España. El compromiso gubernamental con la creación de un mercado libre de creencias no desapareció, pero sí que lo hicieron las esperanzas de los misioneros que competían con el clero católico para ampliar la oferta religiosa del país. El motivo apuntado por los mismos fue la escasa formación educativa del común del pueblo. ¿Cómo podría expandirse el cristianismo reformado entre analfabetos?

A educar analfabetos precisamente dedicaría un creciente abanico de recursos la propia Iglesia católica. Dadas las consecuencias en el terreno de la educación del reconocimiento de la libertad religiosa, y partiendo de una situación de secular monopolio católico, las instituciones eclesiásticas se lanzaron a ampliar su radio de acción a través de la educación. El movimiento católico que se venía gestando en España desde la década de 1840 estableció como prioridad la divulgación de sus principios a través de la fundación de escuelas y universidades. Con ello se pretendía salir al paso del embite laicista y protestante que amenazaba su posición de privilegio en el solar hispano.

Desde el destronamiento de la Isabel II las máximas autoridades eclesiásticas habían temido, no sin acierto, por la conservación de la confesionalidad del estado y de la intolerancia religiosa aneja. Empujados por ese temor, también los llamados “neos” revitalizaron sus actividades con la miras puestas en deslegitimar a las ideas y a los hombres que demandaban la secularización de la sociedad y la laicización del Estado. La campaña incluyó el abrazo explícito al carlismo y una amplia movilización de sus bases sociales. El envío de más de tres millones de firmas a las Cortes Constituyentes contra la aprobación del artículo 21 de la Constitución de 1869 da una idea del éxito alcanzado. Por otra parte, los diputados clericales y carlistas sentados en dichas Cortes fueron fieles portavoces del desdén generado por la tolerancia de cultos en los círculos “neocatólicos”. Sus críticas abarcaban el terreno de la moral y el de la política. En cuanto a las condenas morales de la tolerancia religiosa cabe destacar la denuncia constante de los potenciales daños que provocaría su aprobación a las familias españolas. Pluralismo religioso y división interna de la unidad básica de la sociedad se presentaban como sinónimos. Una nación donde, a partir de la aprobación del matrimonio civil, los propios conyuges y sus hijos podían comulgar con distintos credos religiosos, estaba abocada a la degeneración, la impureza y el caos. La autoridad paterna no se vería respetada sin el necesario auxilio de una religión compartida. Al mismo tiempo, una nación que enterrase a fieles católicos en el mismo recinto que a “protestantes, musulmanes y herejes de todo jaez” carecía de la fibra moral necesaria para garantizar el orden social.

La tolerancia con el error, por otra parte, podía provocar situaciones nefastas también en el ámbito de las relaciones políticas. Enroscándose en la defensa de la independencia de la Iglesia, la oposición a la tolerancia articuló sus argumentos en torno al rechazo de lo que consideraban el peor de los despotismos, la “estatolatría”. La creación de un registro civil de nacimientos, bodas y decesos se consideraba un paso adelante en la imposición de las autoridades civiles en la vida privada de los ciudadanos. Un ámbito éste sobre el que sólo la Iglesia debía tener jurisdicción. La postura

intransigente se anclaba en la indistinción entre ciudadanos y creyentes, ampliamente compartida por las primeras generaciones de liberales y, en este contexto, resultado de la patrimonialización de la misma que ejercieron los “neos” desde el momento en que las distintas familias de liberales, demócratas y republicanos incluyeron en sus programas la tolerancia religiosa.

La llegada de Amadeo de Saboya al trono y la guerra carlista, que desde 1873 se unió a la cubana y a la cantonalista, extremaron las condiciones en las que debía consolidarse el régimen revolucionario y contribuyeron en gran medida a su cancelación. El rey, por una parte, se vio aislado y privado de los apoyos necesarios para el ejercicio de su cargo. Las guerras sometieron a una insoportable presión a los ya escasos recursos del Erario. La situación política del país acabaría entrando en una fase terminal en la que el rey se vio obligado a abdicar. La posterior declaración del sistema republicano, por su parte, fue vivida como una medida de emergencia con escasos visos de continuidad.

A evitarlo dedicaron sus esfuerzos los miembros del grupo de los monárquicos “alfonsinos”, defensores de la subida al trono del joven hijo de la reina exiliada. Con Antonio Cánovas a la cabeza de esta facción y con acceso directo a la corte parisina, los esfuerzos antirepublicanos se concretarían con la firma del manifiesto de Sandhurst. En este documento el pretendiente a la Corona se comprometía a convertirse en rey “católico y constitucional”. De nuevo, y por última vez en el siglo XIX, el ruido de sables en los cuarteles saguntinos y madrileños auguraban el cumplimiento de aquella promesa. El movimiento se hizo efectivo en diciembre de aquel fatídico 1874, en que las Cortes se vieron cerradas mientras que el Palacio Real abría sus puertas a su nuevo inquilino.

Ahora bien, pese a la brevedad del experimento republicano, a los diputados de las nuevas Cortes Consituyentes les faltó tiempo para declarar la completa separación del Estado y de la Iglesia en el artículo 35 del proyecto constitucional de 1873. Llegaban así al puerto hacia el que habían partido sus antecesores en 1812 cuando abolieron el Santo Oficio por considerarlo incompatible con la Constitución. Tras largas décadas de activa resistencia al régimen constitucional y al sistema liberal, los sectores más recalcitrantes del clero habían logrado que los legisladores patrios también consideraran la confesionalidad del Estado incompatible con la libertad moderna y con la “idea nueva”. De tal modo que la modernidad hispana quedaría irremediabilmente marcada por esa incompatibilidad y la “cuestión religiosa”, lejos de quedar resuelta, seguiría dividiendo a los españoles bajo la monarquía restaurada. Las fuentes de la división había que buscarlas, por todo lo dicho, en el propio interior del catolicismo que trajo al mundo a los carlistas pero también a los impulsores del krausismo y el institucionismo.

## Fuentes y bibliografía

### A. Fuentes primarias

#### A. 1. Archivos y Bibliotecas

Archivio Generale della Compagnia di Gesù, *Roma*.

Archivio Segreto Vaticano, Roma.

Archivo Histórico Nacional, Madrid.

Archivo Histórico Nacional, Simancas.

Archivo Historico de la Villa de Madrid.

Hemeroteca Municipal de Madrid, Madrid.

Biblioteca Vaticana, Roma.

Biblioteca Nacional, Madrid.

Biblioteca Nacional "François Mitterrand", Paris.

Biblioteca Nacional de la República Argentina, Buenos Aires.

British Library, Londres.

Cañada Blanch Centre, London School of Economics, Londres.

Public Record Office, Kew, Londres.

Servicio Histórico Militar, Madrid.



## 2. Publicaciones periódicas

*La Armonía*

*Bible Society Reporter*

*Pure Catholicism o El Catolicismo Neto, A religious journal in the Spanish Language,..etc.*

*La Civiltà Cattolica*

*El Católico, periódico religioso y social, científico y literario,...etc.*

*El Clamor Público. Diario político, literario e industrial.*

*El Clero*

*El Censor*

*El Conservador*

*La Democracia*

*El Eco del Comercio*

*El Español*

*El Español Constitucional. Miscelánea de Política, Ciencias y Artes, Literatura...etc.*

*El Espectador*

*La Esperanza*

*Estafeta de Santiago*

*El Fernandino*

*Fray Gerundio*

*La Gaceta del clero*

*La Gaceta de Madrid*

*Hawker's Morning Portion*

*El Heraldo de Madrid*

*El Huracán*

*[La Igualdad. Diario Republicano Federal.](#)*

*La Ilustración Española y Americana*

*Morning Chronicle*

*El Pensamiento Español*

*La Restauración*

*La Revista Española*

*La Revista Católica*

*Lo Statuto*

*The Times*

*El Zurriago*

*L'Univers*

*L'Union*

*Le Correspondant*

*La Vedetta Cristiana*

### **A. 3. Libros, folletos y discursos editados antes de 1900.**

Mariano AGUILAR, *Vida Admirable del Siervo de Dios P. Antonio María Claret*, Tip. S. Fco. de Sales, Madrid, 1894.

Joaquín AGUIRRE *Curso de Disciplina eclesiástica general y particular de España*, (2 vols.) Imprenta Saavedra, Madrid, 1848-1849.

Joaquín AGUIRRE *Tratado de procedimientos de negocios eclesiásticos. Suplemento al* Febrero o Librería de jueces, abogados y escribanos, Imp. Ignacio Boix, Madrid, 1846.

Antonio AGUAYO *Carta a los presbíteros españoles*. Imprenta de J. Antonio Almirante, Madrid, 1865.

Antonio AGUAYO, *Otra carta a los presbíteros españoles*, Madrid, Imprenta de J.E. Morete, 1868.

Anónimo (1808), *Proclama espiritual. Discurso muy preciso de leer en las actuales circunstancias. Lo dio a luz un sacerdote que desea con eficacia la salvación de la Patria*. Sevilla, Imprenta Mayor.

Anónimo, *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón Emperador de los Franceses. Exposición literal del Capítulo XIII del Apocalipsis por un Presbítero andaluz, vecino de la ciudad de Málaga*. S.G.L.A. del S. de M.N.D.A. Málaga, Imprenta de Martínez, 1808.

.

Anónimo, *El proyecto de la nueva ley de Imprenta y la censura Eclesiástica*. Por A. E. B. Barcelona, 1859.

Anónimo, *Proclama espiritual. Discurso muy preciso de leer en las actuales*

*circunstancias. Lo dio a luz un sacerdote que desea con eficacia la salvación de la Patria.*  
Sevilla, Imprenta Mayor, 1808

Anónimo, *Tratado sobre la libertad de cultos. Escrito por un católico.* Imprenta de José Tauló, Barcelona, 1859.

Anónimo, *La unidad católica y la libertad de cultos en su verdadera relación con la sociedad española*, por A.V.D. Cursante en la Universidad de Zaragoza. Imprenta de José Bedera, Zaragoza, 1856, p. 7.

Anónimo, *Apología de los palos dados al Excmo. Sr. Don Lorenzo Calvo por el Teniente-Coronel don Joaquín de Osma. Publícala en obsequio de las armas y las letras el licenciado Palomeque, pretendiente de varas, y soldado voluntario (por que Dios quiere). "Tu te me metiste frayle mosté:, tu lo quisiste, tu te lo ten".* Cádiz. Imprenta de Manuel S. Quintana, 1811.

Anónimo, *Atto d'accusa, conclusioni del Pubblico Ministero, sentenza della Corte Regia di Firenz e decisione della Corte Suprema di Cassazione nella causa contro i coniugi Francesco e Rosa Madiái, imputati di empietà per mezzo di proselitismo*, Florencia, Tipografica nel carcere alle Murate, 1852.

Anónimo, *Correspondence with Her Majesty's Mission at Florence, respecting the Case of Francesco and Rosa Madiái*, Londres, Harrison and Son, 1853.

Anónimo, *Disertación canónica e impugnación de los dos proyectos de ley presentados a las Cortes por el Gobierno sobre jurisdicción de la Iglesia y Reservas Pontificias, donde se manifiesta que antes que apareciesen las falsas Decretales de Isidoro Mercator ya ejercía la Silla Apostólica los derechos y potestad que se dice atribuidos por ellas, y le competen desde el principio de la Iglesia Católica. La dedica a los estudiantes de Teología y Sagrados Cánones el Lic. D. J. M. de M.* Madrid, Imprenta de Norberto Llorenci. 1842.

Anónimo, *Ensayo imparcial sobre el gobierno del rey Fernando VII, escrito en Madrid por un español en mayo del presente año, y dado a la luz en Versalles por un amigo del autor.* J. B. Jacob, París 1824.

Anónimo, *La España bajo el poder arbitrario de la Congregación Apostólica o Apuntes para la historia de este país desde 1820 a 1832*. Librería Europea de Baudry, París, 1833. Segunda edición.

Anónimo, *La España después del pronunciamiento de junio de 1854*. S.a., París, 1855.

Anónimo, *Examen del Curso de las Instituciones Teológicas del Arzobispado de León, conocidas bajo el nombre de Teología Lugdunense, condenadas solemnemente por Decreto de la Silla Apostólica de 17 de diciembre de 1792*. Oficina de don Francisco Martínez Dávila, Impresor de Cámara de S. M, Madrid, 1825.

Anónimo, *Fáciles aplicaciones o entiéndalo quien quisiera*. Imprenta de Villalpando, Madrid 1812.

Anónimo, *Impugnación del Diccionario burlesco, que contra las leyes divinas y humanas publicará un libertino contra el reglamento de la libertad de imprenta según se ha ofrecido. Se denuncia al Gobierno y al público*. Imprenta de José María Guerrero. Cádiz, 1812.

Anónimo, *Memoria leída a las Cortes por el Sr. Secretario del Despacho de la Gobernación de la Península en la sesión del 3 de Marzo de 1822 sobre el estado de los negocios concernientes a la secretaría de su cargo*. Madrid, 1822.

Anónimo, *Observaciones sobre el Protestantismo. Discurso compuesto para leerlo en el Consejo del Rey de Francia por un Ministro amante de su Patria. Traducido libremente del francés por don Vicente de la Fuente. Doctor en Teología y Rector del Colegio titulado de Málaga en Alcála de Henares*, Madrid, Imprenta de Don Eusebio Aguado, 1842. (1597)

Anónimo, *Prisión hecha en la tarde del 29 de enero de 1821 al capellán de honor de S. M. don Matías Vinuesa, por autor de una proclama incendiaria impresa en la casa de la viuda de Llorente en la calle del Baño*. SHM Fraile 535.

Anónimo, *Reflexiones cristiano-políticas acerca de las nuevas Cortes, libertad de imprenta, eclesiásticos, militares, nobles y Santa Inquisición. Nueva impresión ilustrada y añadida*. Valencia, impreso por los yernos de José Estevan, 2 de mayo de 1814.

Anónimo, *Tratado sobre la libertad de cultos. Escrito por un católico*, Barcelona, Imprenta de José Tauló, 1859.

Anónimo, *La unidad católica y la libertad de cultos en su verdadera relación con la sociedad española por A.V.D. Cursante en la Universidad de Zaragoza*. Imprenta de José Bedera. Zaragoza, 1856.

Anónimo, *Observaciones histórico-críticas sobre el Monaquismo, los frailes y la necesidad de su reforma*. Por U.P.Z. Imprenta la Tormentaria. Cádiz. Reimpresión en Madrid, en septiembre de 1812.

Anónimo, *Insinuación patriótica sobre los perjuicios que acarrearía al Estado el restablecimiento de los Frayles* (sic), o por mejor decir, sobre lo útil y ventajosa de su total extinción. Imprenta de Villalpando, Madrid, 1812.

Anónimo, *Segunda insinuación patriótica, en que se refieren varias tonterías de los Frayles* (sic); y se prueba nuevamente que se deben suprimir del todo, porque son la ruina de los Estados. Imprenta de Villalpando, Madrid, 1812 .

Anónimo, *El tío Católico Apostólico Romano servidor de Dios y del Rey a su sobrino el joven liberal o Semei, el gaditano Miguel Cabrera*. Obra de J. J. M. J. J. C. D. S. J. Cádiz, 1814.

Anónimo, *Noticia del modo en que celebraron las vecinas del Corral nuevo, situado en la collación de Nuestro Señor el Salvador de Sevilla, en la noche del 6 de junio de 1814, a su amado Monarca el Señor Don Fernando VII (Q. D. G.)* SHM Fraile vol. 353.

Francisco de Asís AGUILAR, *El libro de la Unidad Católica*, Imp. de Alejandro Gómez Fuentenebro, Madrid, 1876..

Agustín ARGÜELLES, *Examen histórico de la reforma constitucional de España*, Col. Clásicos asturianos del pensamiento político, nº 12. Ed. Miguel Artola. Oviedo, 1999, (Londres, 1835).

Jaime BALMES *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la*

*civilización europea*. Imprenta Barcelones, 1910, 9ª Edición, (1844).

BARRUEL, Ferdinand *Las Helvianas o Cartas filosóficas, traducidas del francés al castellano por D. Claudio Joseph Vial*. Tomo I. Madrid, Imprenta de Antonio Sancha, 1787.

John BRAMSEN *Remarks on the North of Spain*, G. and W. R. Whitetaker, Londres, 1823.

BRITISH AND FOREIGN BIBLE SOCIETY, *Annual Report of the year 1869, Spain*, Londres, 1870.

Ferdinand BUISSON, *Le Christianisme Libéral*, J. Cherbuliez, Paris, 1865.

Fray Diego José DE CÁDIZ, *El soldado católico en guerra de Religión. Carta instructiva ascético-histórico-política, en que se propone a un Soldado Católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa y regicida Asamblea de la Francia. Escribela don fray Diego José de Cádiz, Misionero Apostólico del Orden de Menores Capuchinos de NSPPS Francisco de la Provincia de Andalucía, a su sobrino Don Antonio Jiménez y Caamaño, Soldado distinguido Voluntario del ilustre y antiguo Regimiento de Infantería de Saboya*. Cádiz, Benito Daza, 1793.

Pablo CANO VERGARA, *Discurso en defensa del principio de unidad religiosa, pronunciado en la Universidad de Madrid, por el licenciado don Pablo Cano Vergara en el acto solemne de recibir la investidura de doctor en la Facultad de Jurisprudencia*. Madrid, La Publicidad.-Rivadeneyra, 1848.

Fidel DEL CASTILLO, *Voces de la Religión contra el impío y rebelde sistema de Francia. Sermón en la solemne rogativa por el feliz éxito de nuestras Armas en la presente guerra, hecha por la comunidad de RR. PP. Capuchinos de la Ciudad de Cádiz, el día 21 de Abril de 1793, estando todo el día patente el Augusto Adorable Sacramento*, dijo el Padre Fidel del Castillo, lector de Teología y Misionero Apostólico de dicho Convento. Cádiz, Antonio Murguía, 1793.

Adolfo DE CASTRO, *History of Religious Intolerance in Spain*, (traducido por Thomas

Parker), Hownson and Willton, Londres, 1853.

Fernando de CASTRO Y PAJARES, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*. Edición de José Luis Abellán. Castalia, Madrid, 1975 (1864).

Camillo CAVOUR, *Stato e Chiesa. Discorsi ai Parlamenti dal 1850 al 1861*. Edición de Paolo Alatri. Ponte alle Grazie, Florencia, (1879) 1992.

Javier CIENFUEGOS Y JOVELLANOS, *Nos don Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos, por la gracia de Dios y de la Santa Sede, Obispo de Cádiz y de Algeciras, del Consejo de SM. A mis amados hijos los habitantes de Cádiz, y demás pueblos de la Diócesis, salud en nuestro Señor Jesucristo, que es la verdadera*. Cádiz, 1812.

Francis CLOSE, *Popish Persecution and Tuscan Martyrs, in the year of Grace of 1852. Being the substance of a sermon preached in the parish church, Cheltenham, on november 5<sup>th</sup>, 1852 by Reverend F. Close, A.M. Incumbent*. Londres, Hamilton, Adams and Co., 1852.

Alexander R. C. DALLAS, *Controversia con el Cardenal Arzobispo de Santiago, autor del Catecismo acerca del Protestantismo*, s.e., s.l. 1869.

*Diario de Sesiones de las Cortes, Congreso y Senado*.

Juan DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales*, Imprenta de La Publicidad, Madrid, 1851.

Isidro EGEA, *Folleto titulado Cabrera en Francia. Rápida ojeada. Composición del capitán de Infantería D. Isidro Egea, uno de los refugiados españoles del depósito de Le Puy*. Le Puy, Julio de 1840.

*Ensayo imparcial sobre el gobierno del rey Fernando VII, escrito en Madrid por un español en mayo del presente año, y dado a la luz en Versalles por un amigo del autor*. J. B. Jacob, París 1824.

Ramón ESPARZA E ITURRALDE, *Carlos VII y la monarquía popular, única solución*

*conveniente a los intereses de España.* París, Imp. Universelle, 1868.

Saturnino ESTEBAN MIQUEL Y COLLANTES, *Memoria histórica sobre la legislación de la libertad de imprenta en España. Necesidad ahora de leyes especiales en esta materia. Presentada a la Academia de Jurisprudencia.* Imprenta de Moliner y Compañía, Madrid, 1870.

Andrés ESTEVAN Y GÓMEZ, *Exhortación del Ilmo. Sr. Don Andrés Estevan y Gómez, Obispo de Jaén, a sus amados diocesanos. Sobre la puntualidad con que deben ofrecer al Señor los diezmos de sus frutos.* Manuel Maria de Doblas, impresor de la dignidad episcopal, Jaén 1817.

*Examen del Curso de las Instituciones Teológicas del Arzobispado de León, conocidas bajo el nombre de Teología Lugdunense, condenadas solemnemente por Decreto de la Silla Apostólica de 17 de diciembre de 1792.* Oficina de don Francisco Martínez Dávila, Impresor de Cámara de S. M, Madrid, 1825.

Magín FERRER *Impugnación crítica de la obra Independencia constante de la Iglesia hispana y necesidad de un nuevo Concordato.* Imprenta de Pablo Riera, Barcelona, 1844.

Magín FERRER *Compendio de la historia del Derecho de la Iglesia en España, en orden a su libertad e independencia del poder temporal; y de las relaciones de este con el de la Iglesia para el arreglo de las materias eclesiásticas; seguido de varias anotaciones para aclarar algunos puntos de la misma.* Magín Ferrer es de la orden de N. Sra. De la Merced, maestro en Sagrada Teología, regente de estudios del colegio de San Pedro Nolasco de Tarragona, examinador sinodal del Real Consejo de las Órdenes y de varios obispados. Imprenta de Pablo Riera, Barcelona 1849 (1847).

Gregorio FIERLI “*Dei livelli di Mano Morta coerentemente al paragrafo XVIII della legge d’Ammortizzazione pubblicata in Toscana nell’anno 1769*”, nuova edizione, Firenze, 1805.

Vicente DE LA FUENTE *Historia de las Sociedades secretas, antiguas y modernas en España. Y especialmente de la Francmasonería*, 2 vols., Imprenta de Soto Freire, Lugo (1870), 1881.



Miguel GARCÍA CUESTA, *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo compuesto por el Cardenal Cuesta, Arzobispo de Santiago*. Reimpreso por la Junta Superior de la Asociación de Católicos de España. Imprenta "La Esperanza", Madrid, 1869.

Fernando GARRIDO, *La República democrática, federal universal. Nociones elementales de los principios democráticos dedicadas a las clases productoras*. Madrid, Cuesta, Mornier-Baylliere, 1855.

Fernando GARRIDO, *La Restauración teocrática. Progresos y decadencia del catolicismo en España, desde fines del siglo XV hasta nuestros días*. Barcelona, Imprenta de Salvador Manero, 1879.

Francisco GINER DE LOS RÍOS, *Estudios filosóficos y religiosos*, Librería Francisco de Góngora, Madrid, 1876.

Vicenzo GIOBERTI, *Prolegomini del Primato morale e civile degli italiani*, Fratelli Bocca, Milán, 1938 (1844).

Juan GONZÁLEZ DEL CASTILLO (1793), *La Galiada o Francia revuelta. Poema. Lo escribía don Juan González del Castillo*. Puerto de Santa María (Cádiz), Luis de Luque y Leyva.

William GREENE *Manuel Matamoros and his fellow-prisoners. A narrative of the present day persecution of Christians in Spain. Compiled from the original letters written in prison*, Morgan and Chase, Londres, 1863.

[Sabino](#) HERRERO, *La revolución y los partidos liberales de España*. Imprenta y Librería Nacional y Extranjera de Hijos de Rodríguez Valladolid, 1868.

Eliminado: Sabino

David HUME, *Ensayos políticos*. Tecnos, Col. Clásicos de Pensamiento, 1987 (1758).

Fray José María DE JESÚS (1808), *¿Debemos esperar o temer? Resolución que hizo de este problema en el sermón crítico, histórico y panegírico, que en día 25 de julio de 1808, en el que la S.I.C. y P. de Sevilla consagra anualmente solemnes cultos al Apostol*

*Santiago, Patrón de las Españas dixo en la misma S.I. el M. R. P.*, Mallorca, Buenaventura Villalonga.

Natanael JOMTOR (seudónimo de Antonio Puigblanch) *La Inquisición sin máscara, o disertación en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal y la necesidad de que se suprima*. Cádiz, Imprenta de Josef Niel, 1811.

Manuel LASSALA, *Historia Política del Partido Carlista, de sus divisiones, de su gobierno, de sus ideas y del convenio de Vergara, con noticias biográficas que dan a conocer cuales han sido don Carlos, sus generales, sus favoritos y principales ministros*. Madrid, Imprenta de la viuda de Jordán e Hijos, 1841.

Ignacio LERDO (SJ), *Relación del tumulto irreligioso acaecido en Madrid los días 17 y 18 de julio del presente año de 1834, alusiva especialmente al Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, y escrita por el padre Ignacio M<sup>a</sup> Lerdo, socio del R. P. Provincial Antonio Morey*. Madrid, 1834.

*El libro de la Unidad Católica*, Madrid, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, 1876.

Juan Antonio LLORENTE, *Memoria histórica sobre qual ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición, leída en la Real Academia de la Historia por el Excelentísimo Señor Don Juan Antonio Llorente, consejero de Estado, dignidad de maestrescuelas y canónigo de Toledo, caballero comendador de la Orden real de España; comisario general apostólico de cruzada*. Imprenta de Sancha. Cádiz, 1812.

Juan LÓPEZ SERRANO, *La revolución y la propiedad. Estudio político-legal*, Imp de Berenguillo. Madrid, 1872.

Francisco MARTÍNEZ DE LA ROSA, *Incompatibilidad de la Libertad española con el restablecimiento de la Inquisición demostrada por Eugenio Tostado*. Imprenta de Vicente Lema, Cádiz, 1811.

Edoardo MAGGIORANI, *Discorso dell'avv. Odoardo Maggiorani in difesa dei coniugi Francesco e Rosa Madiati imputati d'empietà per titolo di proselitismo e pronunziate davanti alla corte regia di Firenze il di 7 Giugno 1852*, Liugi Niccolai, Florencia, 1852.

Vicente MANTEROLA *Ensayo sobre la intolerancia de España en la segunda mitad del siglo XIX*, Madrid, Imprenta de la Roca, 1869.

Vicente MANTEROLA, *Catecismo para el uso del pueblo*.

Eliminado: , citado supra,

Patricio MARTÍNEZ DE BUSTOS, *Funestas consecuencias del Liberalismo en puntos de moral y religión*. Carta a un condiscípulo. Segovia. Imprenta de Espinosa. 1814.

Tomás MATEO *Reflexiones sobre los escritos del presbítero Jaime Balmes*. Madrid, Imprenta de Tomas Aguado, 1848.

Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO *Historia de los heterodoxos españoles*, CSIC, Madrid, 1992 (1888).

Frederich MEYRICK *The Church in Spain*. Wells Graner, Darton and Co., London, 1892.

Eugenio MONTERO RÍOS, *Discurso pronunciado sobre el Matrimonio Civil por el Excmo. Sr. Don Eugenio Montero Rios, ministro de Gracia y Justicia, en la sesion celebrada en las Cortes Constituyentes del 29 de abril de 1870*.

José María MONGE GARCÍA DE ARTENTI, *España en la crisis actual. Nota-memoria. Protestación motivada en contra del Concordato. Examen razonado de la potestad legítima en reivindicación de los derechos legales acerca de la sucesión al trono de las Españas. Copia literal de la nota-memoria, que el infrascrito ha tenido la honra de pasar a S. Eminencia el Señor Cardenal Antonelli, Secretario de Estado y del Despacho de relaciones extranjerias en el gobierno pontifical, y al Excmo. Sr. Arzobispo y Nuncio de S. S. en Madrid. B.L.M. El caballero de San Fernando. José María, Monge, García, de Artenti*. Bruselas, 1850.

Máximo NEIRA, *El racionalismo y el socialismo son frutos espontáneos del Protestantismo. Discurso leído en la Universidad Central por el presbítero en el acto de recibir la investidura de doctor en Teología el 27 de junio de 1858*, Madrid, Imprenta de don Bernabé Fernández Gil, 1858.

Blas de OSTOLAZA *Sermón patriótico-moral, que con motivo de una misa solemne, mandada celebrar el día 25 de julio de 1810 en la Iglesia de los RR. PP. Carmelitas de la Ciudad de Cádiz por los españoles emigrados de los países ocupados por el enemigo común dixo el insigne sacerdote Don Blas de Ostolaza*, Madrid, Imprenta de la Compañía, 1810.

Lord Henry J. T. PALMERSTON, *The policy of England towards Spain, considered chiefly with reference to "A review of the social and political state of the Basque provinces and a few remarks on recent events in Spain. By an English nobleman"*. James Ridgway and sons, Londres, 1837.

Giovanni PERRONE (SJ) *Catecismo acerca del Protestantismo para el uso del pueblo*. Traducido por los presbíteros Francisco de Dou y José Morgades y Gili. Segunda Edición. Librería de J. Subirana, Barcelona, 1856.

Francisco PI Y MARGALL *La Reacción y la Revolución*, Anthropos, Barcelona, (1854) 1989.

S.S. PIO VI, *Discurso pronunciado por N.S. P. Pio VI, en el Consistorio Secreto de lunes 17 de junio de 1793, sobre el asesinato de SM Chrisiantinísima LUIS XVI, Rey de Francia*. Publicado con licencia en Cádiz en la Imprenta de don Antonio Murguía, 1794.

Emilio PIÑUELA y otros, *El Concordato de 1851 y disposiciones complementarias vigentes*, Editorial Reus, Madrid, 1921.

Antonio PUIGBLANCH, *Opúsculos gramático-satíricos del Dr. D. Antonio Pugiblanck contra el Dr. D. Joaquín Villanueva. escritos en defensa propia en los que también se tratan materias de interés común*, Londres, 1828.

Pedro QUEVEDO QUINTANO, *Manifiesto del obispo de Orense a la Nación Española*. La Coruña, Oficina del Exacto Correo, 1813.

Santos ROBERTI *Corso completo del diritto penale del Regno delle Due Sicilie secondo l'ordine delle leggi penali*, Nápoles, Fibreno, 1858.

Antonio ROSMINI SERBATI, *Le cinque piaghe de la Chiesa*. Bompiani, Milán, 1943,

(1832).

Jean Jacques ROUSSEAU, *Emilio, o De la educación*, Alianza, Madrid, 1990 (1760).

Alfonso TORRES DE CASTILLA (seudónimo de Fernando Garrido), *Historia de las persecuciones políticas y religiosas, ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días...* Imprenta de Salvador Manero, Barcelona, 1866.

Juan TRONCOSO, *El Concordato o sean Breves Reflexiones Político-Religiosas sobre este importante documento*, Imprenta de Higinio Reneses, Madrid, 1851.

Juan VALERO Y SOTO, *VINDICACIÓN DEL PARTIDO MODERADO deducida de la comparación de sus actos con los del partido progresista en los últimos veinte años*. Imprenta de Sanz y Gómez, Madrid, 1856.

J. María VALDÉS, *Apología del señor don Blas de Ostolaza, natural de la ciudad de Trugillo del Perú, deán de la santa iglesia de Cartagena, director del Hospicio de la Misericordia de la ciudad de Murcia, confesor del serenísimo señor infante don Carlos, honorario de S.M. con honores y franquicias de tal, y doctor en Lima y Osma*. Valencia, 1827.

Rafael de VELEZ, *Preservativo contra la Irreligión o los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado, realizados por la Francia para subyugar a la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España, y dado a la luz por algunos de nuestros sabios en perjuico de nuestra patria*. Imp. de Brusi, Cádiz, 1812.

Rafael de VELEZ, *Apología del Altar y el Trono o Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la Religión y el Estado, por Rafael de Vélez de Orden de Capuchinos, Obispo de Ceuta*. 2 tomos. Madrid, Imprenta de Cano, 1818.

Alexandre VINET, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État*, Basilea, 1842.

#### **A. 4. Correspondencia oficial**

Pastoral que el arzobispo de Valencia, Excmo. Sr. Don Simón López, dirige al Clero y pueblo de su Diócesis en el día 20 de mayo de 1825.

Carta pastoral que el Excmo. Sr. don Manuel Joaquín Tarancón y Morón, obispo de Córdoba, dirige al Clero y pueblo de su Diócesis en el día de su consagración 9 de enero de 1848.

Carta del embajador Andrew Machanan al ministro John Russell, San Ildefonso, 26-VIII-1859.

Carta del obispo de Barcelona al Ministro de Hacienda e Interino de Gracia y Justicia, 18-V-1854.

Exposición y contestación del Arzobispo de Valencia al Ministro de Gracia y Justicia, en méritos del decreto de 6 del corriente, exposición que le procede y circular que sigue, 12-IX-1869.

Contestación del Excmo. E Ilmo. Señor obispo de Calahorra y de la Calzada a la comunicación del señor ministro de Gracia y Justicia del 6 del actual, 17-IX-1869.

Carta del obispo de Ibiza al Ministro de Gracia y Justicia, 14-V-1849.

Carta del obispo de Barcelona al Ministro de Gracia y Justicia, 30-III-1852.

Carta del Marqués de Miraflores a Lord Russell, 17 de julio de 1863.

Carta del Arzobispo de Sevilla al Nuncio, 12 de mayo de 1862.

Carta a los diputados de las Cortes Constituyentes, s.d., junio de 1869.

Carta del Arzobispo de Santiago a Alexander Dallas, s.d., julio de 1869.

Carta de Alexander Dallas al arzobispo de Santiago, 10 de agosto de 1869.

Carta de Alexander Dallas al arzobispo de Santiago, 14 de agosto de 1869.

Carta de Juan Nepumoceno, Obispo de Málaga, a Lorenzo Barili, Nuncio Apostólico en España, 7-VIII-1861.

Circular del Vicario Capitular Gobernador Eclesiástico de Guadix dada el 25 de agosto de 1852.

Carta del Obispo de Almería al Nuncio Pontificio del 22 de febrero de 1858.

Carta de lord Clarendon a lord Rappel, 16 de junio de 1862

Carta de lord Eardley a lord Clarendon, 19 de julio de 1862

Carta de Mr. Edward Bligh, al duque de Casigliano, ministro de Justicia del gobierno de Leopoldo II, 18 de agosto de 1851.

Carta de Cipriano, obispo de Plasencia, al Regente del Reino, Don Baldomero Espartero, 5 de abril de 1840.

Carta del Arzobispo de Toledo al Nuncio de Su Santidad, 23 de febrero de 1834.

Carta del Nuncio Tiberi al Secretario de Estado Pontificio, 3 de marzo de 1834.

Representación al Rey de José Antonio Llorente en 15 de setiembre de 1814

Carta de Juan Antonio Llorente al Cabildo de la catedral de Toledo en 15 de setiembre de 1814.

Carta del Rector del Colegio de las Escuelas Pías del Avapiés, Juan Cayetao Solana al Corregidor de Madrid, 29 de julio de 1834.

Carta del Secretario de Gracia y Justicia al Ministro del Interior, 31 de julio de 1834.

Nota del Nuncio al Secretario de Estado, 25 de julio de 1835.

Nota del Nuncio al Secretario de Estado, 3 de julio de 1835.

*Oficio pasado por el Excmo. Sr. Obispo de Cádiz al Excmo. Sr. Gefe Superior político de la provincia, 27 de marzo de 1840.*

Carta del Obispo de Calahorra al Nuncio de Su Santidad, 24 de noviembre de 1825.

Carta de Joaquín, obispo de León, al rey Don Fernando VII, 15 de noviembre de 1825.

Carta del Vicario Capítular de Barcelona al Ministro de Gracia y Justicia", 1 de octubre de 1825,

Carta del Nuncio al Ministro de Gracia y Justicia, 17 de octubre de 1825.

Carta del nuncio Tiberi al ministro de Gracia y Justicia Garelli, 31 de marzo de 1834.

Carta del Ministro de Gracia y Justicia al Nuncio Apostólico", 26 de abril de 1834.

Lettera di Msr. Segretario di Stato al Sr. Ministro di Grazia e Giustizia", 30 de junio 1834.

Carta del Ministro de Justicia al Capitán General de Valencia", 17 de abril de 1834.



## **A. 5. Normativa y proyectos de ley.**

Statuto fondamentale pel governo temporale degli Stati della Santa Chiesa, sancionado el 14 de marzo de 1848.

Circolare di Monsignore Nunzio diramata ai Vescovi ed ai Governatori ecclesiastici sull'allistamento di volontari, 23 de marzo de 1850.

Exposición y Proyecto de Ley leído en las Cortes por el Sr. Ministro De Gracia y Justicia en la sesión de 20 de enero de 1842.

Instrucciones del Nuncio a los Arzobispos y Obispos para comenzar el alistamiento, 29 de abril de 1850.

Reglamento para la Asociación de Católicos de España. Imprenta de "El Pensamiento Español", Madrid, 1870.

La Ley del Convenio adicional al Concordato de 16 de marzo de 1851, celebrado el 25 de agosto último del presente año de 1859,

Ley de Instrucción Pública sancionada por S. M. en 9 de septiembre de 1857, Imprenta del Colegio nacional de sordomudos y ciegos, Madrid, 1857.

Real Cédula de SM y Señores del Consejo Por la cual se declaran nulos y de ningún valor todos los actos del Gobierno llamado Constitucional, de cualquier clase y condición que sean, y se aprueban interinamente todos cuantos se ha decretado y ordenado por la Junta Provisional de Gobierno y por la Regencia del Reino, con lo demás que en ella se expresa, dada en Madrid a 1 de octubre de 1823.

Real Orden para que se entreguen a los Regulares todos los conventos con sus propiedades y cuanto les corresponda. Madrid, 20 de mayo 1814,

Real Orden de 29 de mayo de 1817.

Real Orden del 11 de enero 1855.

Votación en el expediente sobre la nota del Nuncio contra la resolución de las Cortes declarando vacantes las Sillas de los Obispos expulsados. Consejo de Estado de 8 de febrero de 1823.

## B. Bibliografía

### Libros, capítulos, artículos y tesis doctorales publicados después de 1900.

Filiberto AGOSTINI, *La riforma napoleonica della Chiesa nella Repubblica e nel Regno d'Italia, 1802-1814*. Istituto per le ricerche di Storia Sociale e Religiosa, Vicenza, 1990.

Maurice AGULHON (ed.), *Movements religieux et culturels en France de 1800 à 1914*, SEDES, París, 2000.

Celso ALMUIÑA GONZÁLEZ, "Los medios de comunicación en la crisis del Antiguo Régimen. Entre las 'voces vagas' y la dramatización de la palabra" en Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO y Margarita ORTEGA LÓPEZ, (eds.) *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola. 3. Política y cultura*. Alianza, Madrid, 1995, p. 405-419.

Gregorio ALONSO, "La Secularización de las sociedades europeas", *Historia Social*, 46, 2003, pp. 137-159.

Gregorio ALONSO, "*Republicano y abolicionista. La esclavitud en el discurso y la acción política de Emilio Castelar*", del libro de Fátima COCA et alii (ed.) *La recepción de los discursos: El oyente, el lector y el espectador*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003, pp. 329-338.

Gregorio ALONSO, "Perfiles de una ola de secularización", Córdoba (Argentina), 24-26 septiembre 2003, en CD-ROM.

Gregorio ALONSO, "Vidas cruzadas: alto clero y ciudadanía católica en el primer tercio del siglo XIX". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, nº 10, 2002, p.133-152.

María Carmen ALONSO MORALES, *Religiosidad y anticlericalismo en la saga de "Los Rougon-Macquart" y "La Regenta"*, Universidad de Granada, Granada, 1997, en microficha.

Mariano ALVAREZ GARCÍA, *El clero de la diócesis de Valladolid durante la Guerra de Independencia*, Valladolid, Institución cultural Simancas, 1984.

Antonio ÁLVAREZ DE MORALES, *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982.

José ALVAREZ JUNCO, "El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras" en Manuel PÉREZ LEDESMA y Rafael CRUZ, *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 35-69.

José ALVAREZ JUNCO, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2001.

José ALVAREZ JUNCO, "La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX", *Hispania*, LXI/3, nº. 209, 2001, p. 831-858.

[Pedro](#) ÁLVAREZ LÁZARO, *Libero pensiero e massoneria. Convergenze e contrasti tra otto e novecento*. Gangemi, Roma, 1991.

Eliminado: Pedro

[Antología de las Cortes Constituyentes de 1869 y 1870 \(Obra en 3 volúmenes\)](#)  
[Compilada por Don Fernando de Cuéllar y con introducción de Julio Burell. Madrid,](#)  
[Talleres de La Mañana, 1913.](#)

José Luis ARANGUREN, *Moral y Sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Editorial Cuadernos para el Diálogo-EDICUSA, 1970 (1966).

Ramón ARNABAT MATA, "Propaganda antiliberal i lluita ideològica durant el Trieni Liberal a Catalunya (1820-1823)", *Recerques*, Curial, Barcelona, 1994, p.7-28.

Ramón ARNABAT MATA, *La revolució de 1820 i el Trieni Liberal a Catalunya*, EUMO, Vich, 2001.

Ramón ARNABAT MATA, *Visca el Rei i la Religió! La primera guerra civil de la Catalunya contemporània (1820-1823)*, Pagès, Lleida, 2006.

Luis ARIAS GONZÁLEZ y Francisco DE LUIS MARTÍN, "La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón". *Hispania*, nº 184, vol. 53, Madrid, 1993.

Miguel ARTOLA, *Los orígenes de la España contemporánea*. 2 Vols., Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1976.

Miguel ARTOLA, *Antiguo Régimen y revolución liberal*. Ariel, Barcelona, 1978 (1991).

Miguel ARTOLA, *Los afrancesados*. Alianza, Madrid, 1989.

Miguel ARTOLA, *La España de Fernando VII*. Tomo XXXI de *Historia de España* fundada por Ramón Menéndez Pidal, Espasa, Madrid, 1998.

Miguel ARTOLA (dir). *Enciclopedia de Historia de España*. Tomo 5. *Diccionario temático*, Madrid, Alianza, 1991.

Talad ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins U. P, Baltimore (Maryland) 1993.

Talad ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford U.P., Stanford (CA), 2003.

Nigel ASTON (ed.), *Religious change in Europe, 1650-1914: essays for John McManners*, Clarendon Press-Oxford University Press, Nueva York, 1997.

Ernest AUERBACH, *Figura*. Minima Trotta. Histórica/ Poética. 1998 (1967).

Roger AUBERT, "La continuazione degli antichi regimi nell'Europa meridionale" en Roger AUBERT; Johannes BECKMANN y Rudolf LILL, *Storia della Chiesa*. Vol. VIII/1 *Tra Rivoluzione e Restaurazione, 1775-1830. Secolarizzazione-Concordati-Rinascita*

*teologico-spirituale*. Jaca Book, Milán, (1975) 1977, (Trad. de *Handbuch der Kirchengesichte*, dirigido por Hubert JEDIN), p.131-150.

Jean-René AYMES, *La Guerra de la Independencia en España*. Siglo XXI, Madrid, 1975.

Juan BADA, *Il clericalismo e l'anticlericalismo* Jaca Books, Milán, 1998.

Eliminado: ada, Juan

Ángel BAHAMONDE MAGRO, y J. Antonio MARTÍNEZ *Historia de España*. Siglo XIX, Cátedra, Madrid, 1994.

Keith M. BAKER, *The French Revolution and the creation of modern political culture*. Vol 2. *The political culture of the French Revolution*, Pergamon, Oxford, 1988.

Piero BARBAINI, *Problemi religiosi nella vita politico-culturale del Risorgimento in Toscana*.. Marietti, Turín, 1961.

Manuel BARRIO GOZALO, "El episcopado español ante el Dos de Mayo" en *Actas del Congreso Internacional El Dos de Mayo y sus precedentes*, Madrid, Comunidad Autónoma de Madrid, 1992, pp. 545-563.

Manuel BARRIO GOZALO, *Segovia, ciudad conventual. El clero regular al final del Antiguo Régimen (1768-1836)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Col. Estudios y Documentos, Valladolid, 1995.

José Ramón BARREIRO FERNÁNDEZ, "Ideario político-religioso de Rafael de Vélez, obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago (1777-1850)" *Hispania Sacra*, nº 25, Madrid, 1972.

Jean BAUBEROT y Valentine ZUBER, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le "pacte laïque" (1870-1905)*, Albin Michel, París, 2000.

Jean BAUBÉROT, "Sécularisation et laïcisation. Une trame décisive", en Benoit PELLISTRANDI (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Casa de Velázquez, 2004, pp. 17-39.

Josefina BELLO, *Frailas, intendentes y políticos. Los bienes nacionales, 1835-1850*, Taurus, Madrid, 1997.

Ángel BENITO Y DURÁN, "La libertad de enseñanza en la España del siglo XIX", Conferencia leída en la apertura del *Tercer congreso nacional de la Federación Española de religiosos de la enseñanza*, Cosmos, Valencia, 1960.

Aimé BONIFAS, *Matamoros (1834-1866) L'aube de la seconde Réforme en Espagne*, PRO-HISPANIA, 1967.

Pierre BORDIEU, "Elementos para una sociología del campo jurídico", en Pierre Bordieu y G. Teubner, *La fuerza del Derecho*. Uniandes, Bogotá, 2000.

Elena BRAMBILLA, "L'esperienza giuridica e il duplice aspetto della secolarizzazione", presentada en el encuentro *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, Pavia, 17-19-IX-1992, *Quaderni della Rivista "Il Politico"*, Giuffré, Milán, 1994, pp.127-132.

Elena BRAMBILLA, "Statuto delle minorie religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)". Congreso *Diversità e minoranze nel Settecento*, organizado por la "Società Italiana di Studi sul XVIII secolo", S. Margherita Ligure, 2-4 de junio 2003.

C. George BROWN, 'A Revisionist Approach to Religious Change' en Steven BRUCE (ed.), *Religion and modernization....*, p. 31-59

Steve BRUCE (ed.), *Religion and modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, ed., Clarendon Press, Oxford, 1992.

Steve BRUCE, *Religion and Politics*, Polity, Oxford, 2005.

Isabel BURDIEL, "La ilusión monárquica del liberalismo isabelino: Notas para su estudio", en Alda BLANCO y Guy THOMSON (eds.) *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, p. 137-159.

Michael BURLEIGH, *Earthly Powers. Religion and politics from the French Revolution to the Great War*, Harper Collins, Londres, 2005.

Patrick CABANE, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003.

María Isabel CABRERA BOSCH, "La libertad religiosa". *AYER*, nº 34, 1999, p. 93-125.

William J. CALLAHAN, *Iglesia, Poder y Sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid, 1989 (1984).

William J. CALLAHAN, "An organizational and pastoral failure: Urbanization, industrialization and Religion in Spain, 1850-1930", en Hugh MCLEOD, (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities*, p. 43-60.

Pier Giorgio CAMAIANI, *Dello Stato cittadino alla città bianca. La "società cristiana" lucchese e la rivoluzione toscana*, La Nuova Italia, Florencia, 1979.

Pier Giorgio CAMAIANI, "Motivi e riflessi religiosi della questione romana", en Bartolo GARIGLIO y Ettore PASSERIN D'ENTREVES (eds.) *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bolonia, 1979, pp. 113-148.

Jordi CANAL, *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución*. Alianza, Madrid, 2000.

Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, EUNSA, Pamplona, 1979.

Carlo CARIGLIO, "La "Gazetta del Popolo" e l'anticlericalismo risorgimentale" en VV. AA., *Anticlericalismo, pacifismo e cultura cattolica nella pubblicistica tra i due secoli*, Quaderno del Centro di Studi Carlo Trabucco, Turín, 1984, pp. 7-29.

Franco CARDINI, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*. Jouvence, Roma, 1993.

Raymond CARR, *Spain, 1808-1939*, Oxford University Press, London, 1966.

Máximo CARRACEDO SANCHÁ, *Fernando de Castro. Católico liberal, krausista y heterodoxo*. Instituto Leonés de Cultura, León, 2003.

Miguel CARREÑO RIVERO, *La oratoria sagrada como medio de educación cívica en los inicios del liberalismo español: 1808-1823*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990.

Jose Manuel CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965): un estudio jurídico administrativo*. Madrid Taurus, 1973.

Demetrio CASTRO ALFÍN, "Comprender comparando: Valores de una búsqueda en historia y ciencias sociales", *Studia Historica. Historia contemporánea*, 10-11, 1992-1993, p. 77-90.

Demetrio CASTRO ALFÍN, "Ciudadano, usos de un concepto político en la revolución liberal española", VV. AA. *Historia, filosofía y política en la Europa moderna y contemporánea*, Universidad de León, León, 2004, p. 63-82.

Demetrio CASTRO ALFÍN, "Cultura, política y cultura política de la violencia anticlerical" en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA, *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza, 1997, pp. 69-99.

José CEPEDA GÓMEZ, *El ejército en la política española, (1787-1943) Conspiraciones y levantamientos*, FUE, Madrid, 1990.

Furio CERRUTI, "Political identity and conflict: a comparison of definitions», en Furio CERRUTI y Franco RAGONERI, *Identities and Conflicts. The Mediterranean*, Palgrave. Nueva York, 2001, p. 22-39.

Bartolomé CLAVERO SALVADOR, *Razón de Estado, Razón de individuo, Razón de Historia*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.



Bartolomé CLAVERO SALVADOR, "Cádiz en España: Signo constitucional, balance historiográfico, saldo ciudadano", Cádiz, 2006.  
<http://www.derecho.us.es/clavero/trabajos.htm>.

Christopher CLARK y Wolfram KAISER, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, eds., Cambridge University Press, 2003.

José Luis COMELLAS GARCÍA-LLERA, *Los primeros pronunciamientos en España 1814-1820*. CSIC, Escuela de Historia Moderna, Madrid, 1958.

Jose CONDE SALAZAR Y SOULERET, *Mártires españoles del siglo XIX*, Ed. Julio Muñoz Sánchez, Madrid, 1900, 3. vol.

Joan CONNELLY ULLMAN, reseña a Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, EUNSA, Pamplona, 1979, en *The American Historical Review*, Vol. 86, No. 1, 1981, p. 151-152.

Ornella CONFESSORE, *Cultura Religione e Società. Cattolici e liberali tra Otto e Novecento. Percorsi di ricerca*. A cura di Anna Lucia Denitto. Congedo, Lecce, 2001.

José David CORTÉS GUERRERO, "Desafuero eclesiástico, desamortización y tolerancia de cultos: una aproximación comparativa a las reformas liberales mexicana y colombiana de mediados del siglo XIX", *Fronteras de la Historia*, nº 9, Caracas, 2004, pp. 79-102.

Pietro COSTA, "La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione 'archeologica'", en Danilo ZOLO, *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma, 1994, p. 47-93.

Harvey COX, *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Península, Barcelona, 1968 (1960).

Charles W. CRAWLEY, "English and French influences in the Cortes of Cádiz, 1810-1814", *Cambridge Historical Journal*, Vol. 6, nº. 2, 1939, pp. 176-208.

Benedeto CROCE, *Storia dell'Europa nell'Ottocento*, Adelphi, Milán, 1997 (1942).

Enrico CROSA, "La libertà religiosa nello Statuto Albertino (Art. 1 e 18)", *Archivio Giuridico "Filippo Serafini"*, Quarta Serie, Vol. IX, Modena, 1925, pp. 68-109.

José Manuel CUENCA TORIBIO, *Pedro Inganzo y Rivero (1766-1836), último primado del Antiguo Régimen*. Eunsa, Pamplona, 1965.

J. Manuel CUENCA TORIBIO, "La Iglesia española durante el Trienio Constitucional. Notas para su estudio". *Hispania Sacra*, CSIC-CEH, Madrid, 1965, p. 333-362.

J. Manuel CUENCA TORIBIO 'La desarticulación de la Iglesia española del Antiguo Régimen (1833-1840)', *Hispania Sacra*, 39, CSIC, Madrid, 1967, p. 33-99.

Julio DE LA CUEVA MERINO, "La cuestión clerical-anticlerical en la historiografía española", en Germán RUEDA (ed.) *Doce estudios de historiografía contemporánea* Servicio de Publicaciones de la Universidad, Santander, 1991, p. 121-142.

Julio DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria, 1874-1923*, Universidad de Santander, Santander, 1994

Julio DE LA CUEVA MERINO, "The Stick and the Candle: Clericals and anticlericals in Northern Spain, 1898-1913", *European History Quarterly*, nº 26, (1996), p. 241-265.

Julio DE LA CUEVA MERINO, "Inventing Catholic Identities in Twentieth-Century Spain: The Virgin Bien-Aparecida, 1904-1910", *The Catholic Historical Review*, 87, 2001, p. 624-642.

Julio DE LA CUEVA MERINO y Feliciano MONTERO, "Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898: Percepciones recíprocas" en Rafael SÁNCHEZ MANTERO, (ed.) *En torno al 98. España en el Tránsito del siglo XIX al XX*. Asociación de Historia Contemporánea-Universidad de Sevilla-Universidad de Huelva, Sevilla, 2000, Tomo II, p. 49-65.

Rafael CRUZ, "Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del Milenio", *Ayer*, nº 27, 1997, p. 219-229.

Owen CHADWICK, *A History of the Popes, 1830-1914*, Claredon Press, Oxford, 1998.

Antonio DANTE, *Storia della Civiltà Cattolica (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Edizioni Studium, Roma, 1990.

Manuel DELGADO RUÍZ, *Las palabras de otro hombre. Misoginia y anticlericalismo*. Mario Muchnick, Barcelona, 1993.

Manuel DELGADO RUÍZ, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Ariel, Barcelona, 2001.

Albert DEROZIER, *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España*. Turner, Madrid, 1978.

Jean DESCOLA, *Histoire de l'Espagne chretienne*, Robert Laffont, París, 1951.

Salustiano DE DIOS, "Corporación y Nación. De las Cortes de Castilla a las Cortes de España" en VV. AA. *De la Ilustración al Liberalismo. Symposium en honor al profesor Paolo Grossi. Madrid, Miraflores, del 11 al 14 de enero de 1994*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 197-298.

Luis DIEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, CEPC, Col. Estudios Políticos, Madrid, 1984 (1945).

E. Clark CROCHAN, "The interface of politics and religion: a normative approach", en David G. BROMLEY, Arthur L. GREIL y Thomas ROBBINS, *Religion and Social Order. Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion*, JAI Press, Greenwich CT, 1994, p. 181-197.

Fernando DÍAZ PLAJA, *Historia de España en sus documentos. Siglo XIX*. Cátedra, Madrid, 1983.

Juan DÍAZ-PINTADO, "Reacción absolutista y desórdenes en La Mancha", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 16, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p. 35-63.

*Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC; Madrid, 1972, vol. I.

María Elena DIZ PINTADO, *Reflexiones sobre la enseñanza y la libertad religiosa en el siglo XIX; y su incidencia en la diócesis de Salamanca*. Imp. Calatrava, Salamanca, 1987.

María Cristina DIZ-LOIS, *El manifiesto de 1814*. Eunsa, Pamplona, 1967.

Jacques DROZ, *Europe between Revolutions 1815-1848*, Fontana, Glasgow, 1967

Gerard DUFOUR, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822) Contribution à l'étude du Libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIX siècle*, Droz, Ginebra, 1982.

Gerard DUFOUR, Leandro HIGUERUELA DEL PINO y Manuel BARRIO GÓZALO, *Tres figuras del clero afrancesado (D. Félix Amat, D. Vicente Román Gómez y D. Ramón José de Arce) Etudes Hispaniques*, 11. Aix-en-Provence, 1987.

Gerard DUFOUR, "Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 10, UCM, Madrid, 1989, p.11-21.

Gérard DUFOUR (ed.), *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1991.

Gerard DUFOUR, "El anticlericalismo de Gallardo" en *La Razón Polémica. Estudios sobre Bartolomé José Gallardo*, eds. Beatriz SÁNCHEZ HITA y Daniel MUÑOZ SEMPERE, Biblioteca de las Cortes de Cádiz, Ayto. de Cádiz, Cádiz, 2004, pp. 89-107.

Charles ESDAILE, *La guerra de la Independencia: una nueva historia*, Crítica, Barcelona, 2003

Charles ESDAILE, *España contra Napoleón: guerrillas, bandoleros y el mito del pueblo en armas (1808-1814)*, Edhasa, Barcelona, 2006.

Scott EASTMAN, “*La generación española: Spanish nationalism and clerical discourse 1793-1812*”, texto inédito presentado en el Seminario de Historia Social del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, 2002.

Scott EASTMAN, “*La que sostiene la Península es guerra nacional: identidades colectivas en Valencia y Andalucía durante la Guerra de Independencia*”, *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, nº 14, 2005, p. 245-270.

Mircea ELIADE, *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan, Londres-Nueva York, 1987. Tomo 13.

Mircea ELIADE y Richard SCHAEFFER, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Herder, Barcelona, 1996.

Sidney Z. EHLER y John B. MORRALL, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Vita e Pensiero, Milán, 1958 (1954).

Eric J. EVANS, “Some reasons of the growth of English rural anti-clericalism (c.1750-c.1830)”, *Past and Present*, Londres, 1975, p. 84-109.

Giulina DI FEBBO, *La Santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista*, Icaria, Madrid, 1987.

Antonio FERNÁNDEZ, *Epidemias y sociedad en Madrid*. Vicens Vives, Barcelona, 1985.

Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *La crisis del antiguo régimen en Guipúzcoa, 1766-1833: cambio económico e historia*. Akal, Madrid, 1975.

Francisco José FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, *La Iglesia y el liberalismo. Historia de una persecución. Volumen II. Las Cortes de Cádiz*. Madrid, 1996.

Brian FITZPATRICK, *Catholic Royalism in the department of the Gard, 1814-1852*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Brian FITZPATRICK, "The Emergence of Catholic Politics in the Midi, 1830-1870", en Frank TALLEY y Nicholas ATKIN (eds.), *Religion, Society and Politics in France since 1789*, Londres, The Hambledon Press, 1991, p. 89-107.

| [Sandro FONTANA, \*La contrarivoluzione cattolica in Italia\*, Morcelliana, Brescia, 1968.](#)

Josep FONTANA LÁZARO, *La crisis del Antiguo Régimen*. Crítica, Col. Guías de historia contemporánea de España, Barcelona, 1992 (1978).

Josep FONTANA LÁZARO, *La fi de l'Antic Règim i la industrializació. (1787-1868)*. Edicions 62, Barcelona, 1998 (1988).

Josep FONTANA LÁZARO, "Per qué envair Espanya els Cent Mil Fills de Sant Lluís? La revolució espanyola en una perspectiva europea", *Recerques*, Barcelona, 1989.

Josep FONTANA LAZARO, *De en medio del tiempo. La segunda restauración española, 1823-1834*, Crítica, Barcelona, 2006.

Joseph FONTANA LÁZARO, *La época del liberalismo*, Historia de España, Crítica-Marcial Pons, 2007.

Fred M. FROHOCK, "Words and things: religious and political domains", *The Journal of religion*, julio 2002, vol. 82, nº 3, Universidad de Chicago, Chicago, 2002, p. 365-393.

Gregorio DE LA FUENTE MONGE, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*. Marcial Pons, Madrid, 2000.

Gregorio DE LA FUENTE MONGE, "El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869", en *Ayer*, nº 44, Marcial Pons, Madrid, 2002.

Juan Francisco FUENTES ARAGONÉS, *José Marchena. Biografía política e intelectual*. Crítica, Barcelona, 1989.

Juan Francisco FUENTES ARAGONÉS, "Los intelectuales españoles y el mito de la guerra civil: "La guerra civil es un don del cielo" (1898-1936)", Instituto Universitario

Ortega y Gasset, Col. Historia Contemporánea, nº 297, Madrid, 1998, p. 5-25.

Carmen GARCÍA, *Génesis del sistema educativo liberal en España. Del "Informe" Quintana a la Ley Moyano*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1994.

Carlos GARCÍA CORTÉS, "El arzobispo compostelano fray Rafael de Vélez (1777-1850) Fuentes para su estudio ideológico" *Hispania Sacra*, nº 70, Madrid, 1982, p. 365-389.

Ricardo GARCÍA GARCÍA, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Tirant lo blanc-UAM, Madrid, 2000.

Anna Maria GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya i les classes populars*, Eumo, Vic, 1989.

Vicente GARMENDIA, 'Notas para un estudio de la prensa carlista', en Manuel TUÑÓN DE LARA, Antonio ELORZA y Manuel PÉREZ LEDESMA, *Prensa y sociedad en España (1820-1936)*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1975, pp. 207-223.

Vicente GARMENDIA, *La ideología carlista en los orígenes del nacionalismo vasco (1868-1876)*, Diputación Foral de Guipúzcoa, Zarautz, 1985.

Eliminado: .¶  
¶

Manuel GARZÓN Y PAREJA, *Diezmos y tributos del clero de Granada*, Archivo de la Real Chancillería, Granada, 1974.

Carlo GHISALBERTI, *Unità nazionale e unificazione giuridica in Italia: la codificazione del diritto nel Risorgimento*, Laterza, Roma, 1988.

Ralph GIBSON, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*. Routledge, Londres, 1989.

José GIL CREMADES en su clásico *Krausistas y Liberales*, Hora H, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975.

Alberto GIL NOVALES, *Las Sociedades Patrióticas (1820-1823). Las libertades de*

*expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*. Tecnos, 1975, Madrid.

Alberto GIL NOVALES, "La época de Riego y Pestel", *Trienio*, nº 5, Madrid, 1985, p.35-52.

Andrew GINGER, "¿Un yo moderno para España?, c. 1830-c-1870", en Alda BLANCO y Guy THOMSON (eds.) *Visiones del liberalismo*, p. 121-137.

María Dolores GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea*, CSIC, Madrid, 1966.

Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Historia de las derechas españolas. Desde la Ilustración hasta nuestros días*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Vittorio GORRESIO, *Risorgimento scomunicato*. Bompiani, Turín, 1977.

Julio GORRICO MORENO, "El pretendiente Carlos V y el papa Gregorio XVI", *Anthologica Annua*, 1962, (10) p. 731-741

Julio GORRICO MORENO, "Algunos documentos vaticanos referentes al pretendiente Carlos V (1834-1842)" *Anthologica Annua*, 1963, (11) p. 339-365.

Robert GRAHAM, *Vatican Diplomacy. A study of Church and State on the international plane*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1959.

S. J. D. GREEN, *Religion in the age of Decline. Organisation and experience in industrial Yorkshire, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press.

Arthur GREIL y Thomas ROBBINS, "Introduction: Exploring the boundaries of the sacred", David BROMLEY, G., Arthur GREIL y Thomas ROBBINS (eds.), *Religion and Social Order*...p. 1-27.

J.A.S. GRENVILLE, *Europe Reshaped, 1848-1878*, Fontana, Glasgow, 1976.

Ana GUERRERO LATORRE, Sisinio PÉREZ GARZÓN y Germán RUEDA HERRÁNZ, *Historia Política, 1808-1874*, Col. Historia Contemporánea, Istmo, Barcelona, 2004.



David HEMPTOM, *Religion and political culture in Britain and Ireland. From the Glorious Revolution to the decline of empire*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Richard HERR, *La Hacienda real y los cambios rurales en la España de finales del Antiguo Régimen*. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1991.

S. William HALPERIN, "Italian Anticlericalism, 1871-1914", *The Journal of Modern History*, Vol. 19, No. 1, 1947, pp. 18-34.

S. William HALPERIN, *The separation of Church and State in Italian thought: from Cavour to Mussolini*, Nueva York, Octagon, 1971 (1937).

Javier HERRERO, "Doxa. Ortodoxia. Heterodoxia. La crisis del siglo XVIII" en *Figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, eds. Santiago CASTILLO y Pedro OLIVER, Siglo XXI-Instituto de Historia Social, 2006, pp. 81-111.

Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

Wendy HINDE, *Catholic emancipation: a shake to men's minds*, Oxford-Blackwell, Londres, 1992.

Leandro HIGUERUELA DEL PINO, *El clero de Toledo desde 1800 a 1823*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1979.

Leandro HIGUERUELA DEL PINO, "Félix Amat y el problema de su afrancesamiento" en *Tres figuras del clero afrancesado (D. Félix Amat, D. Vicente Román Gómez y D. Ramón José de Arce)* Gerard DUFOUR, Leandro HIGUERUELA DEL PINO, y Manuel BARRIO GÓZALO (eds.), *Etudes Hispaniques*, n. 11, Aix-en-Provence, 1987.

Leandro HIGUERUELA DEL PINO, "La política eclesiástica según Juan Antonio Llorente: ideas europeas, coyuntura española", *Hispania Sacra*, nº 46, Madrid, 1994, p. 291-330.

Eric HOBBSBAWM, *Los ecos de la marseleses*, Crítica, Barcelona, 1992.

Lucian HÖLSCHER, "Secularization and urbanization in the Nineteenth century. An interpretative model" en Hugh McLeod, *European Religion in the Age of Great Cities*, Routledge, Londres, 1995, p. 263-289.

John David HUGHEY, *Religious freedom in Spain. Its ebb and flow*, The Carey Kingsgate Press Ltd., 1955.

Juan Antonio INAREJOS MUÑOZ, *Ciudadanos, propietarios y electores en la construcción del liberalismo español. El caso de las provincias castellano-manchegas (1854-1868)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

José María IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, "Biblioteca de Religión en tiempo sin historia. La catolicidad en nuestros orígenes constitucionales", en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. y ORTEGA LÓPEZ, M. (eds.) *Antiguo Régimen y liberalismo*, p. 175-187.

Carlo Arturo JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione agli anni settanta.*, Einaudi, Turín, 1977 (1955).

Carlo A. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna en el Regno d'Italia (1848-1888)*, Mulino, Bolonia, 1974.

Brigitte JOURNEAU, *Eglise et État en Espagne au XIXe siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq Cédex, 2002

Henry KAMEN, *The Desinherited. The exiles who created Spanish culture*, Penguin, Londres, 2007.

Henry KAMEN, *Imagining Spain. Historical Myth and National Identity*, Yale U.P., New Haven y Londres, 2008.

David I. KERTZER, *Prigionero del Papa Re. Storia di Edgardo Mortara, ebreo, rapito all'età di sei anni dalla Santa Romana Chiesa nella Bologna del 1858*, Rizzoli, Milán, 1996 (1995).

David I. KERTZER, *I papi contro gli ebrei, Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, BUR, Milán, 2004 (2001)

Jürgen KOCKA, *Historia social y conciencia histórica*, Marcial Pons, Madrid, 2002.

Jacqueline LALOUTTE, *La libre pensée en France 1848-1940*, Albin Michel. París, 1997.

Jacqueline LALOUTTE, *La République anticléricale : XIXe-XXe siècle*, Editions du Seuil, París, 2002.

Enrique LAMA CERECEDA, *Juan Antonio Llorente, un ideal de la burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*, EUNSA, Pamplona, 1991.

Frances LANNON, *Privilege, prosecution and prophecy: the Catholic Church in Spain 1875-1975*, Clarendon, Oxford, 1987.

Emilio LA PARRA LÓPEZ, "Argumentos a favor de la libertad de imprenta en las Cortes de Cádiz" en GIL NOVALES, A. (ed.) *La prensa en la revolución liberal. España, Portugal y América latina*. Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1983, p.73-82.

Emilio LA PARRA LÓPEZ, *La libertad de prensa en las Cortes de Cádiz*. Nau Llibres, Alicante, 1984.

Emilio LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*. Instituto de Estudios Juan Gil Albert. Alicante, 1985.

Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUAREZ CORTINA, *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

Emilio LA PARRA LÓPEZ, "El carlismo en el País Valencià", Francisco RODRÍGUEZ DEL CORO, *Los carlistas 1800-1876*. Fundación Sancho el Sabio. Vitoria, 1991, p.136-148.

Emilio LA PARRA, *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Tusquets, Barcelona, 2002.

Giuseppe LEZIROLI, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico. Cenni storici sulla*

*religione come limite del potere*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1992.

Michael LIENESCH, "The Role of Political Millennialism in Early American Nationalism", *The Western Political Quarterly*, Vol. 36, No. 3, 1983, pp. 445-465.

Rainer LIEDTKE y Stephan WENDEHORST (ed.), *The emancipation of Catholics, Jews and Protestants: minorities and the nation state in Nineteenth Century Europe*, Manchester University Press, Manchester, 1999.

Carmen LÓPEZ ALONSO, "El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración" en Fernando VALLESPÍN OÑA (ed.), *Historia de la teoría política*. Volumen V, p. 273-315.

Marta LORENTE SARIÑENA, "El juramento constitucional" *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXV, Madrid, 1995, pp. 587-632.

Marta LORENTE SARIÑENA, "La Nación y las Españas", en *Revista de la Facultad de Derecho de la UAM*, 8, 2003, p. 265-284

Pietro LORENZETTI, *Catene d'oro e libertas ecclesiae. I cattolici nel primo risorgimento milanese*. Jaca Book, Milán, 1992.

Pietro DE LUCA, *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo*, Cedam, Padua, 1969.

Alessandro LUZIO, *La massoneria e il Risorgimento italiano. Saggio storico-critico*, Arnaldo Forni, 1925, vol I.

Vicente LLORENS, *Liberales y Románticos. Una emigración española en Inglaterra*. Castalia, Madrid, 1979.

Gregorio MARAÑÓN, *Introducción a Ramón SOLÍS, El Cádiz de las Cortes. La ciudad en tiempos de la vorágine*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969 (1958).

Juan Ignacio MARCUELLO BENEDICTO, "La libertad de imprenta y su marco legal en la

España liberal" *AYER*, nº 34, Madrid, 1999, p. 65-91.

| [Roberto MARSICHIO](#), *Religiosità e credenza*, Roma, Carocci, 2002.

Ramón MARURI VILLANUEVA, *Ideología y comportamientos del obispo Menéndez de Larca (1784-1819)* Delegación de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Santander, Col. Pronillo, Santander, 1984.

Francisco MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España*. Eunsa, Pamplona, 1975.

Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia y Estado en la España de Fernando VII*. Eunsa, Pamplona, 1994.

Francisco MARTÍ GILABERT, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, Editora Mundial, Madrid, 1989.

Ismael MARTÍNEZ CARRETERO, *Exclaustración y Restauración del Carmen en España (1771-1910)*, Edizioni Carmelitane, Roma, 1996.

Blanca MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, *Estudio de la desamortización eclesiástica durante el Trienio liberal en la provincia de Lugo*. Servicio de Publicaciones de la Diputación provincial de Lugo, Lugo, 1987.

Fernando MARTÍNEZ PÉREZ, *Entre confianza y responsabilidad: la justicia del primer constitucionalismo español (1810-1823)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

MÁXIMO, *El anticlericalismo y las órdenes religiosas en España. Historia, Crítica, Derecho*. Madrid, s. e., 1909.

Jean-Marie MAYEUR, *Partiti cattolici e democrazia cristiana in Europa. Ottocento-Novecento*, Jaca Books, Milán, 1983, (1980).

Hugh MCLEOD, *Religion and the people in Western Europe*, Oxford University Press,

Londres. 1981.

Hugh McLEOD, "Secularization and revival in the 19<sup>th</sup> Century city", *Hispania Sacra*, nº 86, vol., pp. 391-405, 1993.

Hugh MCLEOD, "Secular cities? Berlin, London and New York in the Later Nineteenth and Early Twentieth Centuries", en Steven BRUCE (ed.) *Religion and modernization...*, p 59-90.

Hugh MCLEOD (ed.), *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, Routledge, Londres, 1995.

Hugh McLEOD, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, Saint Martin's, Nueva York, 2000.

Rory MCVEIGH y David SIKKINK "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and the Legitimation of Contentious Tactics", *Social Forces*, Vol. 79, No. 4, 2001, p. 1425-1458.

Daniele MENOZZI, "Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)", *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico del Medioevo all'età contemporanea*, edición a cargo de Giorgio CHITTOLINI e Giovanni MICCOLI, Einaudi, Turín, 1986, p. 769-808.

Daniele MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Piccola Biblioteca Einaudi, Turín, 1993.

José MERCADER RIBA, "Orígenes del anticlericalismo español", *Hispania*, nº 123, 1976, Madrid, pp.101-123.

Alicia MIRA ABAD, *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*, Universidad de Alicante, Alicante, 1999.

Alicia MIRA ABAD, *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)*, Tesis dirigida por Emilio La Parra López. Universidad de Alicante, 2002.

MIRA ABAD y Mónica MORENO SECO, "Alicante en el cambio del siglo XIX al XX: Secularización y Modernidad", *Hispania Nova*, 3, 2003.

Alicia MIRA ABAD *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1874)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante 2006.

Soledad MIRANDA, *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX*. Ediciones Pegaso, Madrid, 1982.

Timothy MITCHELL, *Betrayal of the Innocents: Desire, Power and the Catholic Church in Spain*, PUP, Philadelphia, 1998.

José Luis MOLINA MARTÍNEZ *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Universidad de Murcia, Murcia, 1998.

Antonio MOLINER DE PRADA, "Monarquía absoluta e Iglesia resturada en el pensamiento del obispo carlista Joaquín Abarca" en Emilio LA PARRA, y Juan PRADELLS, (eds.) *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)* I. C. Juan Gil Albert-Diputación de Alicante, Alicante, 1992, p. 427-438.

Antonio MOLINER PRADA, "Rafael de Vélez y el mito de la conspiración", *Estudios de Historia Social*, Vol. 36-37, Madrid, 1986, p. 253-269.

Antonio MOLINER PRADA, "Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868", en *Investigaciones Históricas*, nº 14, Universidad de Valladolid, 1994.

Antonio MOLINER PRADA, "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)", en el libro dirigido por Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA, *El anticlericalismo español*, p. 69-126.

Antonio MOLINER PRADA, "El antiliberalismo eclesiástico en la primera resturación fernandina", *Hispania Nova*, dossier 3, 2003.

Antonio MONTI, *Pio IX nel Risorgimento italiano. Con documenti inediti e illustrazioni*. Gius, Laterza e figli, Bari, 1928.

Antonio MONTI, *Pio IX*. Francesco Vallardi, Milano, 1943.

Pío MONTOYA, *La intervención del clero vasco en las contiendas civiles (1820-1823)*. Gráficas Izarra, San Sebastián, 1971.

Antonio Manuel MORAL RONCAL, "1868 en la memoria carlista de 1931: Dos revoluciones anticlericales y un paralelo", *Hispania Sacra*, LIX, nº 119, 2007, 337-361.

Manuel MORÁN ORTÍ, "Conciencia y revolución liberal: actitudes políticas de los eclesiásticos en las Cortes de Cádiz.", *Hispania Sacra*, nº 86, Madrid, 1990, p. 465- 493.

Manuel MORÁN ORTÍ, "La formación de las Cortes (1808-1810)" en *Las Cortes de Cádiz, Ayer*, nº 1, 1991, p. 13-37.

Claude MORANGE (ed.), *Sátiras y panfletos del Trienio Constitucional (1820-1823)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.

Manuel MORENO ALONSO, *La forja del liberalismo español. Los amigos españoles de Lord Holland 1793-1840*. Congreso de los Diputados, Madrid, 1997.

Manuel MORENO ALONSO, *Blanco White. La obsesión de España*. Alfar, Sevilla, 1998.

Manuel MORENO FRAGINALS, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona, Crítica, 1983.

Renato MORI, *La questione romana, (1861-1865)*, Le Monnier, Firenze, 1963.

Marco MUGNAINI, *Italia e Spagna nell'età contemporanea. Cultura, politica e diplomazia (1814-1870)*, Edizioni dell'Orso-Istituto di studi storici Gaetano Salvemini, Alessandria, 1994.

Daniel MUÑOZ SEMPERE, *La Inquisición española como tema literario: política, historia y*



*ficción en la crisis del Antiguo Régimen*, Tamesis, Londres, 2008.

María Luisa OLLERO PRIETO, “La tolerancia religiosa en la Constitución de 1876. Análisis de la campaña de protesta”, *Espacio, Forma, Tiempo*, Serie V, Historia Contemporánea, 1990, p. 107-122.

Fabrizio PANZERA, *Società religiosa e società civile nel Ticino del primo Ottocento. Le origini del movimento cattolico nel Cantone Ticino (1798-1855)*, Cappelli Editore, Bologna, 1989.

Pedro PASCUAL, “Frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia”. *Historia* 16. Nº 280, 1999 Madrid, p. 67-91.

Pedro PASCUAL, *Curas y frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 2000.

Allison PEERS, *The Church in Spain, 1737-1937*, Burns Oates and Washbourne Limited, Londres, 1937.

Angela PELLICCIARI, *L'altro Risorgimento. Una guerra di religione dimenticata*. Piemme, Casale Monferrato, 2000.

Angela PELLICCIARI, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*. Prefacio de Rocco Buttiglione e postfacio de Franco Cardini. Ares, Milano, 1998.

Carlos PEÑAS BERNALDO DE QUIROS, “El pensamiento reaccionario en las Cortes de Cádiz” en Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO y Margarita ORTEGA LÓPEZ, M. (eds.) *Antiguo Régimen y liberalismo*, p.539-551

Gabriele PEPE y Mario THEMELLY, *L'anticlericalismo nel Risorgimento (1830-1870)*, Lacaita, Manduria, 1966.

Diego Mateo DEL PERAL, “Los antecedentes de la abolición del diezmo (El debate en las Cortes del Trienio Liberal)” en José Luis GARCÍA DELGADO *La cuestión agraria en la España contemporánea. VI Coloquio del Seminario de Estudios de los siglos XIX y XX*.

Edicusa, Madrid, 1976, p. 289-311.

Diego PERAL PACHECO, *Cólera y Sanidad en las Reales Órdenes de 1833 a 1855*, Asamblea de Extremadura, Mérida, 1994.

Juan PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del concordato de 1851*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN, *Milicia Nacional y revolución burguesa, El prototipo madrileño, 1808-1874*. CSIC, Madrid, 1978.

Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN, "Curas y liberales en la revolución burguesa" en Rafael CRUZ, (ed.) *El anticlericalismo, Ayer*, 27, Marcial Pons, Madrid, 1997, pp. 67-100.

Manuel PÉREZ LEDESMA, "Las Cortes de Cádiz y la sociedad española", *AYER*, nº 1, Madrid, 1991, p. 167-207.

Manuel PÉREZ LEDESMA, "Ciudadanía política y ciudadanía social. Los cambios del 'Fin de Siglo'", *Studia Historica. Historia Contemporánea*, Salamanca, 1998, p.35-65.

Manuel PÉREZ LEDESMA, "'Muerte a los frailes, viva la libertad' El anticlericalismo en la España contemporánea". *Revista de Libros*, nº 30, Madrid, Junio 1999, p. 14-17.

Manuel PÉREZ LEDESMA, "Teoría e historia. Los estudios sobre anticlericalismo en la España contemporánea", en Manuel SUÁREZ CORTINA, *Secularización y laicismo en la España contemporánea (II Encuentro de Historia de la Restauración)*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, p. 341-368.

Manuel PÉREZ LEDESMA, "Studies on Anticlericalism in Contemporary Spain", *International Review of Social History*, 46, 2001, p. 227-255.

Manuel PÉREZ LEDESMA, "El lenguaje de la ciudadanía en la España Contemporánea", *Historia Contemporánea*, 28, 2004, p. 237-266.

Manuel PÉREZ LEDESMA (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

Manuel PÉREZ LEDESMA e Isabel BURDIEL (eds.), *Liberales Eminentes*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2008.

Pedro Antonio PERLADO, *Los obispos españoles ante la amnistía de 1817*. EUNSA, Pamplona, 1971.

Santiago, ~~PETSCHEN~~ *Iglesia-Estado un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Barcelona, Taurus, 1974

Eliminado: antiago

Eliminado: Petschen  
SANTIAGO

María del Carmen PINTOS VEITES, *La política de Fernando VII entre 1814 y 1820*. Publicaciones del Estudio General de Navarra, Pamplona, 1958.

José Antonio PIQUERAS (ed.), *Azúcar y esclavitud en el final del trabajo forzado. Homenaje a Manuel Moreno Fraginals*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

François PLOUX, "L'imaginaire social et politique de la rumeur dans la France du XIXe siècle (1815-1870)", *Revue Historique*, nº 614, 2000, pp. 395-434.

Hugues PORTELLI, *Gramsci e la question religiosa*, Mazzota, Milán, 1976 (1974).

Brian PORTER, "The Catholic Nation: Religion, Identity and Narratives of Polish History", *The Slavic and Eastern European Journal*, vol. 45, n. 2, 2001, pp. 289-299.

J. Antonio PORTERO MOLINA *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*. Pórtico, Zaragoza, 1978.

Jose María PORTILLO VALDÉS, *La Nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*. Piero Lacaita Editore, Manduria, 1998.

José María PORTILLO VALDÉS, *Revolución de Nación. Los orígenes de la cultura constitucional en España*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2000.

José María PORTILLO VALDÉS, *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos y Latinoamericanos-Marcial Pons Historia, Madrid, 2006.

Paolo PRODI, *El sacramento del Potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 1992.

Javier PUERTO y Carlos SAN JUAN, "La epidemia de cólera de Madrid de 1834", *Estudios de Historia Social*, 15, 1980, p. 9-61.

María Teresa PUGA, *Fernando VII*, Ariel, Barcelona, 2004.

Martin PUGH, *State and Society. British Political and Social History*. Arnold, Londres, 1994.

José M. QUEIPO DE LLANO y RUÍZ DE SARABIA, CONDE DE TORENO (1835), *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*. Ginebra, Ferni.

Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Los orígenes del nacionalcatolicismo. José Pemartín y la Dictadura de Primo de Rivera*, Comares, Granada, 2006.

Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera*, CEPC, 2008 (2007).

Michael RAPPORT, *Nineteenth century Europe*, Palgrave-Macmillan, Nueva York, 2005.

Marco RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Laterza, Bari, 1991.

Bernard REARDON, *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

René REMOND, *L'anticlericalisme en France de 1815 à nous jours*. Fayard Historique, París, 1976.

René REMOND *Religion et société en Europe: La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)* Editions du Seuil, París, 1998.

Diana REPETO GARCÍA y Julio A. PARDOS MARTÍNEZ en “Algazara y Congreso. Papeles públicos en torno al 19 de marzo”, en Alberto RAMOS SANTANA (ed.), *Lecturas sobre 1812*, Ayto. de Cádiz/Universidad de Cádiz, Cádiz, 2007, p. 221-253.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional*. Madrid, CSIC, Col. Historia de España en el Mundo Moderno, nº 4, 1973.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *La exclaustración (1833-1840)*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1976.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España. V. La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, p. 3-113.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, “La secularización de la sociedad española y las reacciones eclesíásticas”, en Pedro ÁLVAREZ LÁZARO, *Librepensamiento y Secularización en la Europa contemporánea*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994, p. 321-373

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *El anticlericalismo español contemporáneo en sus documentos*. Ariel Practicum. Barcelona, 1999.

Lucy RIALI, *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Universale Donzelli, Roma, 1997 (1994).

Antonio RIVERA GARCÍA, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”, en Francisco COLOM y Ángel RIVERO, *El Altar y el Trono. Ensayos sobre catolicismo político iberoamericano*, Anthropos, Barcelona, 2006, p. 17-43.

José Antonio RODRÍGUEZ GARCÍA, "El intento de plasmación de un estado laico en el Sexenio liberal (1868-1874)", en Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid-BOE. Madrid, 2001, p. 421-444.

Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Frailes y revolución liberal: el clero regular en España a comienzos del siglo XIX (1800-1814)*, Toledo, Azacanes, 1996.

Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Don Luis de Borbón, el cardenal de los liberales (1777-1823)*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2002.

Enrique RODRÍGUEZ OCAÑA, *El cólera de 1834 en Granada. Enfermedad catastrófica y crisis social*. Universidad de Granada, Granada, 1983.

José María RODRÍGUEZ PORTILLO, "Las proclamas realistas de 1822", *Anales de la Universidad Hispalense*. Sevilla, 1969, p. 80-98.

William G. ROE, *Lamennais and England. The reception of Lamennais's religious ideas in the nineteenth century*, Oxford University Press, Oxford, 1966.

Pierre ROSANVALLON, en *L'Etat en France de 1789 a nous jours*, Gallimard, 1990.

Ernesto ROSSI (ed.), *Il "Sillabo"*. Edizioni Parenti, Turín, 1957.

Ernesto ROSSI, *Il Sillabo e dopo*, Kaos, Milán, 2000 (1965).

Coro RUBIO POBES, *Revolución y tradición. El País Vasco ante la revolución liberal y la construcción del Estado español*. Siglo XXI, Madrid, 1996.

Germán RUEDA HERRANZ, "La desamortización, 1766-1833", en Ramón MENÉNDEZ PIDAL, / José María JOVER ZAMORA, *Historia de España.: España, 1759-1833: Bases sociales, políticas y económicas*. Tomo XXX. Coord. Antonio MORALES. Espasa, Madrid, 1999.

Francesco RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*.

Edición de F. Margiotta Broglio. Il Mulino, Bolonia, 1974 (1936).

Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milán, 1991 (1901).

Pedro RÚJULA, *Contrarrevolución. Realismo y carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1998

Giorgio RUMI, *Gioberti*, Il Mulino, Bolonia, 1999.

Dario SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*. Il Saggiatore, Milán, 1990.

Michèle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras: l'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, École des Chartres, París, 1998.

José SÁEZ MARÍN, *Datos sobre la Iglesia Española Contemporánea*. Editora Nacional, Madrid, 1975.

Pedro SAÍNZ RODRIGUEZ, *Gallardo y la crítica de su tiempo*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1986.

María Pilar SALOMÓN CHELIZ, "Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo", *Historia Social*, nº 19, 1994, p. 113-128.

Rafael SÁNCHEZ MANTERO, *Fernando VII*. Arlanza ediciones, serie Los Borbones, Madrid, 2002.

Manuel SANTIRSO, *Progreso y libertad. España en la Europa liberal (1830-1870)*, Ariel, Barcelona, 2008.

Mario SBRICCOLI, *La interpretazione dello statuto. Contributto allo studio della funzione dei giuristi nella età comunale*. Milán, Giuffrè 1969.

John S. SCHAPIRO, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy*

*and Spain*, Van Nostrad Ltd., Toronto, 1967.

Pietro SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*. Laterza, Bari, 1967.

Paul SEELEY, "O *Sainte Mere*: Liberalism and the Socialization of Catholic Men in Nineteenth-Century France", *The Journal of Modern History*, Vol. 70, No. 4, 1998, p. 862-891.

María Cruz SEOANE, *Oratoria y periodismo en la España del siglo XIX*. Castalia-Fundación Juan March, Madrid, 1977.

André SIGFRIED, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la troisième République*, Armand Colin, París, 1962 (2ª ed.).

Denis Mack SMITH, *The Making of Italy, 1796-1870*, McMillan, Londres, 1968.

Ramón SOLÍS, *El Cádiz de las Cortes. La ciudad en tiempos de la vorágine*. Alianza, Madrid, 1969.

Giovanni SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*. Casa di Risparmio di Firenze e Le Monnier, Florencia, 1991 (1954).

Raimondo SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, Massimo, Milán, 1983.

*STORIA D'ITALIA*. Vol. 3. *Dal primo Settecento all'Unità*, Einaudi, Turín, 1973.

Manuel SUÁREZ CORTINA, "Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración", en Emilio LA PARRA LÓPEZ, y Manuel SUÁREZ CORTINA, *El Anticlericalismo español contemporáneo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 127-211.

Manuel SUÁREZ CORTINA, *Secularización y laicismo en la España contemporánea (II Encuentro de Historia de la Restauración)*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001



[Manuel SUÁREZ CORTINA, "Secularización, laicismo y política en el republicanismo español del siglo XIX" \(en prensa\).](#)

Manuel SUÁREZ CORTINA, "Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal" (En prensa).

Manuel SUÁREZ CORTINA, "Intelectuales, religión y política en el krausoinstitucionismo español", en Carolyn P. BOYD (ed.) *Religión y política en la España contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 107-137.

Mercedes SUÁREZ PAZOS, *A educación en España durante o Sexenio Democrático (1868-1874). Debates, aspiración e realidades*. Servicio de Publicaciones de la Universidade de Vigo, Vigo, 2002.

Manuel SUÁREZ VERDAGUER, *Conservadores, innovadores y renovadores en las postrimerías del Antiguo Régimen*. Eunsa, Pamplona, 1955.

William H. SWATOS y Daniel V. A. OLSON (eds.), *The Secularization Debate*, Rowman and Littlefield, 2000, Oxford.

Anna TALAMANCA, "Confessionismo, tolleranza e libero esercizio del culto al vaglio del Consiglio di Stato del Regno sardo", en *Studi in onore de Piero Bellini*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 657-671.

Francisco Xavier TAPIA, "Las relaciones Iglesia-Estado durante el primer experimento liberal en España (1820-1823)", *Revista de Estudios Políticos*, nº 173, 1970, p. 69-89.

Guy THOMSON "La revolución de Loja de 1861: la conspiración de los carbonarios y la democracia en la España moderna", en Alda BLANCO y Guy THOMSON (eds.) *Visiones del liberalismo*, p. 159-195.

Manfred TIETZ Y Dietrich BRIESEMEISTER, *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*. Actas del Congreso de Wolfenbüttel, Herausgegeben von der Herzog August Bibliothek, Wiesbaden, 1992.

Renato TISATO (ed.), *I liberali cattolici. Manzoni, Rosmini, Gioberti, Lambruschini. Testi scelti e commentati da Renato Tisato*. Treviso, Canova, 1966.

Ivan TOGNARINI, *Giacobinismo, rivoluzione, Risorgimento. Una messa a punto storiografica*, La Nuova Italia, Roma, 1977.

Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *El marco político de la desamortización en España*, Ariel, Barcelona, 1971.

John Lawrence TONE, *La Guerrilla española y la derrota de Napoleón*. Alianza, Madrid, 1999 (1994).

Josep TORRAS ELÍAS, *Liberalismo y rebeldía campesina*. Ariel, Barcelona, 1976.

Rafael TORRENT ORRI, *Dos federalismos y su pugna en España. Desde los orígenes a la primera república (1869-1873)* Dopesa, Barcelona, 1974.

Alejandro TORRES GUTIÉRREZ, "Implicaciones económicas del miedo religioso en dos instituciones del Antiguo Régimen: La Inquisición y la Bula de Cruzada", comunicación presentada al IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de la Ciencias de las Religiones *Milenio: Miedo y Religión*, Universidad de la Laguna, 3-6 Febrero 2000.

Francesco TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliarista Religione e cultura nella tradizione rosmianiana lombardo-piemontese*, Marzorati, Milán, 1970.

Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*. Madrid, CSIC, 1986.

Massimiliano VALENTE *Diplomazia pontificia e Kulturkampf. La Santa Sede e la Prussia tra Pio IX e Bismarck (1862-1878)*. Edizioni Studium. Roma, 2004.

Dale VAN KLEY, *The religious origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constituion, 1560-1791*. Yale University Press, New Haven, 1996.

José VALERA SUANZES-CARPEGNA, *La Teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico. (Las Cortes de Cádiz)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

Arthur VERSLUIS, *The New Inquisitions. Heretic Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Guido VERUCCI *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968.

Guido VERUCCI *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1864)*, Laterza, Roma, 1996 (1981).

Guido VERUCCI, *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*. Franco Angeli, Milán, 2001.

Vincent VIAENE, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pious IX (1831-1859). Catholic Revival, Society and Politics in XIXth Century Europe*, Leuven University Press, Leuven, 2001.

[Conrado](#) VILANOU, *Anarquismo, educación y Librepensamiento en Cataluña (1868-1900)*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 1978.

Jaume VICENS VIVES *Historia Social y Económica de España y América*. Vicens Bolsillo, 1977 (1957).

Juan Bautista VILAR, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español actual*, Itsmo, Barcelona, 1994.

Juan B. VILAR, "Un conato de cisma en la fase final isabelina: el sacerdote Antonio Aguayo y su *Carta a los presbíteros españoles*", *Hispania Sacra, Revista de Historia Eclesiástica*, Vol XLII, Madrid, CSIC, 1990, pp. 148-186.

Juan B. VILAR, "Los evangélicos franceses y suizos en los orígenes de la II Reforma en España (1863-1866)", *Hispania Sacra*, 45, 1993, pp. 691-705.

Juan B. VILAR, *Manuel Matamoros. Fundador del Protestantismo español actual*. Comares, Granada, 2003.

Pierre VILAR, *Hidalgos, amotinados y guerrilleros. Pueblo y poderes en la historia de España*. Crítica, Barcelona, 1982.

Michel VOVELLE, *Religion et Révolution. Le déchristianisation de l'an II*. Hachette, París, 1976.

Dale G. VOUGHT, *Like a Flickering Flame. A History of Protestant Missions in Spain*, Edición del autor. Sevilla, 2001.

Renée WALDINGER, Philip DAWSON e Isser WOLOCH *The French Revolution and the Meaning of Citizenship*. Westport Connect, Londres, 1993.

Robert WALLIS y Steven BRUCE, 'Secularization: The Orthodox Model' en Steven BRUCE (ed.), *Religion and modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press Oxford, Oxford, 1992, p. 8-31.

Georges WEILL, *Georges II catholicisme liberal en France*, Félix Alcán, París, 1909.

Michael WEINZIERL "Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte", *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, Viena, 1997, nº 22.

Bryan WILSON, *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Martin WINOCK, "Louis Veillot et l'antijudaïsme français lors de l'affaire Mortara", en Catherine BRICE y Giovanni MICCOLI (dir.) *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIXe-Xxe siècle)*, L'École Française de Rome, Roma, 2003, pp. 79-89.

Alexandra WITHELMSEN, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*. ACTAS. Colección Luis Hernando de Larramendi. Madrid, 1995.

Edward J. WOELL, "Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801-1906", *The Catholic Historical Review*, Vol. 88, No. 1, 2002, p. 17-41.

E. L. WOODWARD *Three studies in European Conservatism: Metternich, Gizot, the Catholic Church in the Nineteenth Century*, Constable, Londres, 1929.